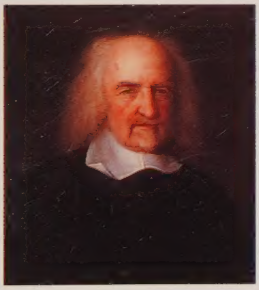
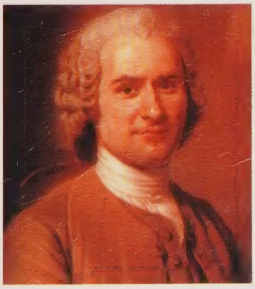
FILOSOFÍA POLÍTICA

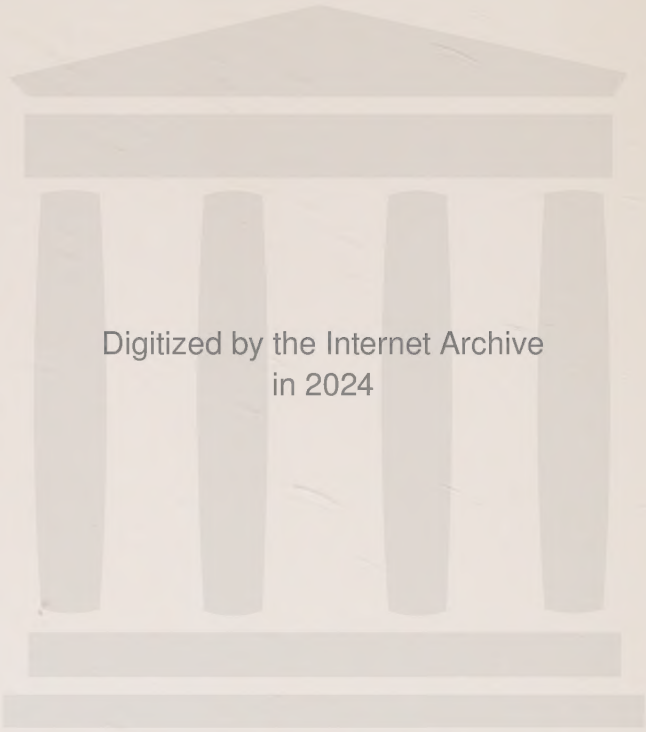
DE PLATÓN A MAO

Martin Cohen





CATEDRA


Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/filosofiapolitic0000mart

Filosofía política

De Platón a Mao

Colección Teorema
Serie mayor

Martin Cohen

Filosofía política

De Platón a Mao

Traducción de María Condor

CATEDRA
TEOREMA

Título original de la obra:
Political Philosophy.
From Plato to Mao

1.ª edición, 2002

Ilustración de cubierta: Archivo Anaya

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Martin Cohen 2001. Political Philosophy (From Plato to Mao) first published by Pluto Press, 2001. This translation is published by arrangement with Pluto Press Ltd, London
© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2002
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 26.269-2002
I.S.B.N.: 84-376-1976-9
Printed in Spain
Impreso en Lavel, S. A.
Humanes de Madrid (Madrid)

Índice

Agradecimientos 13

Guía de uso 15

Introducción 17

Prólogo. La historia de la sociedad humana 21

Cronología: De la Prehistoria a Platón 31
Capítulo primero. La utopía de Platón 33
Ideas clave 48
Texto clave: *La República* 49

Cronología: De los primeros exámenes a los artistas del Renacimiento (300 a.C.-1513) 51
Capítulo 2. Nicolás Maquiavelo y la psicología del Estado .. 53
Obras 54
Influencia 63
Ideas clave 65
Texto clave: *Discursos* 65

Cronología: Desde la época del Descubrimiento hasta la Revolución inglesa (1516-1651) 67
Capítulo 3. El mundo malvado de Hobbes 69
Obra 71
Influencia 82
Ideas clave 83
Texto clave: *Leviatán* 83

Cronología: De la Dictadura inglesa a los primeros impuestos (1653-1695) 85
Capítulo 4. John Locke: La verdadera finalidad del gobierno civil 87

Obra 89
Influencia 96
¿Los derechos del hombre? 98
Ideas clave 100
Texto clave: *Ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* 100

Cronología: Del «libre comercio» al tráfico de esclavos (1703-1765) 101
Capítulo 5. Jean-Jacques Rousseau: ¿Desigualdad o libertad? . 103
Obras 104
Sobre la desigualdad 106
Influencia 116
Ideas clave 117
Texto clave: *Discurso sobre la desigualdad* 117

Cronología: De la normalización del inglés a la numeración de las casas (1752-1776) 119
Capítulo 6. La investigación de Adam Smith sobre la riqueza de las naciones 121
Obra 122
Influencia 134
Ideas clave 135
Texto clave: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* 135

Cronología: Del viaje aéreo a los primeros ferrocarriles (1780-1805) 137
Capítulo 7. Marx y Engels: El «Manifiesto comunista» 139
El contexto 141
Influencia 149
Ideas clave 151
Texto clave: *Manifiesto comunista* 152

Cronología: De las carreteras pavimentadas con asfalto a las carreteras pavimentadas con oro (1806-1848) 153
Capítulo 8. Los «Principios de economía política»: J. S. Mill y los límites del gobierno 157
Obra 158
Influencia 167
Ideas clave 168
Texto clave: *Principios de economía política* 169

Cronología: De los brotes de cólera a los brotes de pánico en el cine (1851-1899) 171
Capítulo 9. El positivismo y la ciencia de la sociedad: Émile Durkheim y Max Weber 173
Durkheim 175

Weber 182
Ideas clave 187
Textos clave: *Ritual social y objetos sagrados* y *La solidaridad precontractual* (É. Durkheim). *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* (M. Weber) 188

Cronología: La era moderna: del fordismo al fascismo (1903-1919) 189
Capítulo 10. ¡He aquí el Hombre! El engañoso llamamiento del poder: Hegel, Nietzsche y los fascistas 191
Hegel 192
La influencia de Hegel 196
Ecce Homo 198
La influencia de Nietzsche 202
El fascismo italiano 204
Ideas clave 206
Texto clave: *Ecce Homo* 207

Cronología: De la Gran Depresión a la Nueva Economía (1920-1945) 209
Capítulo 11. El Libro Rojo de Mao 213
El Libro Rojo 214
La cultura 229
Influencia 236
Ideas clave 236
Texto clave: Libro Rojo 237

Cronología: De la bomba atómica al triunfo del capitalismo (1945-1969) 239
Capítulo 12. ¿El fin de la Historia? 241
La hoja de servicios de liberalismo 242
La igualdad 244
La discriminación 246
El espíritu humano 247
El experimento comunista 250
La miseria del historicismo 253

Bibliografía y fuentes 257

Algunas fuentes de Internet 267

A Lisa

Agradecimientos

Deseo expresar mi agradecimiento a Tessa Holloway, del Centro de Estudios Nietzscheanos de Minehead; a la profesora Brenda Almond, del antiguo territorio de Tom Paine, Lewes, en Sussex, y por supuesto a Qingdao, la profesora del Centro de Estudios sobre la Confusión, a quien va dedicado el libro, pero a quien en modo alguno se puede considerar políticamente responsable de su insuficiente tono maoísta.

La doctora Harvis, del Servicio de Archivado y Mecanografiado de Bristol (desde donde zarpaban los barcos negreros), ha sido valiosísima haciendo el «trabajo gris», sea cual fuere; y también quiero dar las gracias a Wod, Lou y Anna Cohen y a los profesores Smith-Cohen, por su apoyo en lo que ha sido un proyecto de largo aliento y por «tomarse interés», en realidad por dejar al margen otros intereses. Quiero dar humildemente las gracias a todos los que han padecido los primeros manuscritos... ¡y los últimos también, Anthony!

Y quiero mostrar mi gratitud a mis buenos amigos del Centro para la Información, la Tecnología y la Educación del lluvioso Plymouth, y en especial a su líder y gurú, el doctor Jon Coupland, sin el cual, como dicen los filósofos, tal vez este libro no hubiera llegado a adquirir su verdadera forma.

Guía de uso

En algunos lugares este libro puede resultar pesado. Es así porque en realidad no es un libro sino por lo menos una docena de libros diferentes. No es tanto un «compendio» de algunas de las grandes obras de la filosofía política como una síntesis no sólo de los mejores trozos, por así decirlo, sino de todas sus ideas y argumentos.

Y esto puede hacer que un libro sea pesado. Está escrito con un mínimo de jerga especializada, sin ninguna de las tediosas interrupciones con notas y bibliografía a modo de ráfagas de ametralladora que en los últimos cincuenta años se han convertido en parte casi inevitable de los trabajos académicos, y eso ayuda. No obstante, hay que animar al lector y perdonarle que se lo tome con calma. No, como decía Wittgenstein acerca de sus argumentos, «porque estén concebidos para ser leídos con calma», sino porque, como un rico festín de ideas y conceptos, hay mucho que saborear y disfrutar.

De todos modos, una cosa que me ha sorprendido una y otra vez en el curso de la investigación para este libro ha sido la escasa indagación que al parecer están haciendo otros con sus propios comentarios. Es muy revelador (léase terrorífico) volver a una fuente primaria y ver cómo los errores se multiplican con los años, conforme se apilan las fuentes secundarias unas encima de otras en una especie de cuchicheos académicos en chino. Hoy en día no sólo se tergiversa por completo a Maquiavelo sino también a Platón, Locke, Hobbes, Mill y por supuesto Nietzsche. ¡A este último, en su favor! Luego hay autores, como Weber, Durkheim y Hegel, que se expusieron a la tergiversación y al abuso por parte de autores posteriores produciendo libros demasiado largos e impenetrables. Por esa razón he tratado de conservar los capítulos de

esta obra estrictamente dentro del muy restringido límite conocido como «capacidad de mantener la atención», cruel pero justamente dictada por el valor interés.

Tenemos por ejemplo el contenido de las secciones *políticas* de la *República* (que desde luego no es una obra únicamente política), de *El príncipe* y de los *Discursos* (que tampoco son sólo una obra política, al ser en buena parte historia, en especial historia militar, y mala historia además). En la siguiente parte del libro, el estilo cambia necesariamente y más exactamente rebusca por las entrañas de las obras, en última instancia carentes de importancia, de Comte, Weber y Durkheim, pero no de Gentile y Mussolini; en lugar de ello he optado por ofrecer una descripción bastante más convencional de sus «ideas», si bien con todas las citas directas y paráfrasis ajustadas que sea compatible con la revelación de sus argumentos. Siempre como guía, proponiéndome hacerlo de una manera interesante, accesible y no con excesiva extensión. (Por la misma razón se retraduce algunas veces la cita original, por motivos de estilo o de fluidez.) Cierto es que Hegel no encaja muy cómodamente en la categoría de filósofo político, como tampoco Nietzsche. Es probable que no sintieran mucha gratitud por la clasificación de sus opiniones que aquí se ofrece. Pero el lector puede decidir si tengo razón o no.

Y esto es un elemento fundamental en este libro, como en todos los libros. La palabra escrita se muestra desapasionada, autorizada, definitiva. Sin embargo, ningún escritor hace otra cosa que expresar una opinión, extraída de pruebas necesariamente incompletas y poco fiables. El lector no sólo puede estar en desacuerdo con muchas cosas de este libro, sino que debe estarlo. ¡De otro modo no cumpliría con su deber cívico!

Introducción

Esta es la historia de la sociedad política. No es una historia evolutiva, aunque algunos así lo creerían. No es la historia del avance tecnológico, mucho menos del progreso económico. Es la historia de unas cuantas ideas de gran vigor que existen desde hace milenios pero reaparecen con ropajes diferentes. Es una historia narrada en el lenguaje de la filosofía política, en las palabras de unos pocos autores.

Esta rama de la filosofía se ocupa de cuestiones prácticas: de la organización de la vida social, de la composición del gobierno, del papel y los derechos de los ciudadanos, de los deberes y limitaciones del Estado. Pero no se ocupa demasiado de los detalles, de los elementos básicos de los modos concretos de gobierno (aunque muchos de los grandes filósofos gustaron a menudo de tener sus escarceos con ellos). Lo que caracteriza a la filosofía política y social es el conocimiento de determinadas grandes cuestiones y el compromiso de resolverlas, o al menos de abordarlas:

¿Qué es la felicidad? (¿La prosperidad humana?)
¿Qué es la justicia?
¿Qué es la libertad?

Sólo en segundo lugar podemos preguntar:

¿Cómo se puede maximizar la felicidad?
¿Cómo se pueden lograr mejor la justicia y la igualdad?
¿Cómo pueden ser respetados los derechos humanos?

Los orígenes de la misma palabra «político» se halla, como los de tantas otras, en la antigua Grecia: *politikós*, concerniente a la marcha de la ciudad o *polis*. En este sentido, la filosofía política se ocupa de los asuntos prácticos de la administración. Por ello, la *República* de Platón examina no solamente cuestiones oscuras como la naturaleza de la bondad sino también los méritos y deméritos de diversos sistemas constitucionales. Maquiavelo habla no sólo de la duplicidad afortunada sino también de cómo tomar castillos al asalto y de táctica militar; Mill trata no sólo de la libertad sino también de los precios del trigo. Pero, a pesar de este segundo objeto, la «filosofía política» sigue siendo un tema mucho más amplio y profundo, relacionado con cuestiones fundamentales tocantes a igualdad, las necesidades y los intereses, el bienestar y la naturaleza humana. Esta es la razon de que la filosofía política sea importante: es parte de nosotros. Como diría Durkheim, a través de las normas y convenciones sociales nos definimos y creamos a nosotros mismos.

Y cada uno de los filósofos que hemos seleccionado nos ofrece una respuesta concreta a una u otra de estas cuestiones clave. Platón perfila en su *República* una solución (aunque no serán muchos hoy los que se apresuren a aceptarla) a la cuestión de la «justicia»; Hobbes ofrece una visión personal de la naturaleza de la libertad: que esta implica una sublimación del poder individual en la totalidad colectiva, mientras que Locke expone el argumento más convincente a favor de unos derechos humanos «inalienables».

El objeto de este libro es, pues, hacer un recorrido general por el paisaje de la ciencia política, por no mencionar la economía, la filosofía y la sociología. En este viaje (sí; como muchos de los filósofos políticos pretendo tomar esta metáfora, ya gastada, y machacarla a fondo), nuestro mapa será la sección de cronología que precede a cada capítulo y ubica cada teoría en su contexto técnico y social. De manera semejante se incorporan a los capítulos breves notas biográficas de cada filósofo para animar al lector a verlos como individuos que reflejan sus propias circunstancias y época. La selección es personal, incluso discutible, y con parcialidad hacia las realidades occidentales de los autores que trata de describir, pero su finalidad no es tanto imponer ningun juicio de valor sobre la historia como reflejar algunas de las esperanzas e ideas que (sin duda) inspiraron a estos teóricos de la política.

Al final de cada capítulo, las diversas corrientes que se han diferenciado en el proceso de analizar a los filósofos y en ocasiones incluso de demolerlos se reúnen en una sección igualmente personal y discutible, las ideas clave. Al mismo tiempo he intentado, en toda la extensión del

libro, reflejar la amplitud de la visión que tiene cada autor de la sociedad humana en lugar de ponerles el corsé del análisis crítico. Este proceso, aunque se menciona en la parte final de cada capítulo, se deja en última instancia al lector.

El viaje es necesariamente rápido y se atiene a un itinerario general que equivale casi a una historia de la civilización. Comenzamos en Grecia con la *República,* cruzamos el Mar Tirreno hasta la Italia de Maquiavelo, nos dirigimos al Norte, a la Inglaterra, dividida y desgarrada por la guerra, del *Leviatán* de Hobbes y los derechos civiles de Locke, atravesamos Francia, Alemania y Rusia y acabamos en el el siglo XX con el opúsculo político más leído de todos los tiempos: el pequeño Libro Rojo de Mao. Pero en el viaje somos algo más que simples turistas políticos que coleccionan instantáneas. Cuando nos detenemos es para explorar a fondo y examinar con detenimiento estas grandes obras, sacando la lupa para investigarlas con detalle, a fin no sólo de reconocer sus características principales sino también de comprender cómo se construyeron y por qué.

Pues las preocupaciones, los temas y hasta los métodos de los filósofos dependen de su tiempo y reflejan las ideas tanto éticas como «epistemológicas» de sus contemporáneos. En la Europa medieval, por ejemplo, la gran cuestión política del momento era la batalla entre Iglesia y Estado por la autoridad última, una lucha que se decidió finalmente a favor de lo secular. En los siglos, XVI, XVII y XVIII, el tema fundamental fue el de cómo el Estado debe utilizar ese poder, si como absolutismo o con las limitaciones de un marco constitucional restrictivo. En el XIX, con la creciente industrialización, el acento pasó a los debates sobre cuestiones sociales, un proceso continuado en los últimos cien años con un nuevo lenguaje de los derechos humanos y las relaciones internacionales.

Se dice que el antiguo Oráculo de Delfos aconsejaba a quienes iban en pos de la sabiduría, Sócrates entre ellos, que la tarea esencial era «conócete a ti mismo». Posteriormente Pope dijo que el objeto de estudio adecuado para el hombre era el hombre. Ahora bien, aparte de la evidente falta de corrección política de semejante afirmación, hay otra y más importante ambigüedad. ¿Es el «hombre» como nombre individual o el «hombre» como nombre colectivo —ese «gran Leviatán», la sociedad misma— lo que hay que estudiar? En una era de rampante individualismo político y social, sin embargo también una era en la que las vidas de los individuos solamente son posibles a través de una red de esfuerzos colectivos cada vez más compleja, es más importante que nunca volver a los fundamentos de la filosofía política y social.

Prólogo
La historia de la sociedad humana

Los seres humanos existen desde hace mucho tiempo —al menos dos millones de años, dependiendo de lo que entendamos por «ser humano»— pero la sociedad humana es relativamente nueva. Al parecer apenas existía hace de 12.000 a un millón de años, y la vida colectiva que hubiera cambió muy poco en ese período.

No es hasta el final de la última glaciación cuando empieza a desarrollarse la vida social en las formas que hemos venido a conocer, en parte deseables, en parte afortunadas y también, con demasiada frecuencia, en parte espantables. En general la ciencia política reivindica una autenticidad histórica; por tanto debemos también adoptar una perspectiva amplia y empezar recordando brevemente el primer capítulo de la historia de la sociedad humana.

Para esas 50.000 generaciones, la «sociedad» se componía sólo de grupos de tamaño familiar diseminados por África, el sur de Asia y la zona mediterránea. Probablemente no hubiera más de un millón de seres humanos en el mundo. Esto equivale a diez veces la capacidad del Estadio de Wembley. No había normas, tradiciones, leyes ni estructuras sociales.

En el último millón de años aproximadamente, es decir, sólo un abrir y cerrar de ojos en la evolución, ocurrió algo que cambió el destino de la especie humana para bien (o quizá para mal). El *Homo sapiens*, en mayor medida que ninguno de los demás animales (¡más ágiles!), empezó a utilizar herramientas. La importancia de este sutil pero profundo proceso no es evidente de forma inmediata, pero el uso de herramientas, dicen los fisiólogos, va asociado al desarrollo de un sen-

tido de la lateralidad derecha e izquierda. Conforme empiezan a desarrollarse de manera diferente los hemisferios derecho e izquierdo del cerebro humano también lo hacen los centros del lenguaje.

Una vez los hielos se hubieron retirado definitivamente, hace unos doce mil años, el ritmo del cambio se aceleró. Los cambios fueron tecnológicos más que biológicos o evolutivos. Con la mejora del clima y de las condiciones para el cultivo, quizá acompañadas de cambios en la vida animal, la labranza y las primeras comunidades estáticas brotaron como inesperados champiñones en las fértiles llanuras y en los antiguos bosques, junto con nuevas demandas sociales. De ser un cazador-recolector errante, el *Homo sapiens* se convirtió en un ser dotado de un sentido de la propiedad muy desarrollado.

Las primeras «sociedades» eran grupos de quizá un centenar de familias; vivían en sencillos edificios agrupados en torno a una sala central comunal, que se utilizaba para reuniones sociales y espirituales. (Los psicólogos dicen que sólo podemos relacionarnos de uno a uno en grupos de menos de 500 personas.) Según parece, estas sociedades eran femeninas en su carácter y adoraban la fertilidad no sólo en la naturaleza sino también en la forma humana. Algunas de las estatuillas de piedra más antiguas representan mujeres embarazadas. En estas sociedades, la abuela era la jefa de la comunidad y la madre el cabeza de familia. Existen aún hoy grandes comunidades, sobre todo en el sur de China, que se ajustan a este antiguo modelo.

En ocasiones había también un poste a modo de tótem en el centro de estos asentamientos, con tallas que representaban valores y códigos espirituales y políticos. Estos postes son una forma primitiva de «escritura». Pero los ejemplos conservados más antiguos de escritura bidimensional (de hace unos seis mil años) son fragmentos de cerámica neolítica con marcas que según se cree son los «nombres» de familias o clanes importantes. Estas inscripciones fueron los primeros «ideogramas» de la lengua chino-tibetana, que en lentas etapas evolucionó hasta convertirse en la lengua escrita de la China actual, que consta de 50.000 símbolos. Pero en realidad las primeras imágenes, las pinturas rupestres, son igualmente una forma de escritura y por tanto ejercieron tal vez una influencia, incluso más antigua en la evolución del lenguaje.

La adivinación del futuro desempeñó un importante papel tanto en las pinturas rupestres como en otras formas primitivas de inscripción y de hecho en la organización social. El hábito de hacer marcas simbólicas en trozos de hueso, que se queman después en una hoguera y cuyos restos se examinan en busca de claves que revelen las intenciones

de los dioses, ha dejado testimonios de algunas de las primeras palabras. Se han distinguido también cortas expresiones relativas a la caza, ceremonias religiosas y guerras, todas ellas talladas en los huesos oraculares por antiguos adivinos. Y no es una coincidencia que la primera teoría política publicada y probablemente el libro más antiguo del mundo —el *I Ching*— desarrollada por el emperador Fu-Hsi en la primera dinastía china hace casi cinco mil años, es una mezcla que contiene no sólo adivinación sino también sabiduría práctica. Tanto como cualquier obra palmariamente política, era una guía para quienes ocupan el poder. Todas las decisiones y situaciones se representan en ella en la forma de 64 «hexagramas» compuestos de varios «trigramas» menores, compuestos a su vez de líneas «fuertes» o «débiles». A lo largo de los siglos, sabios como el Rey Wen y Confucio redactaron comentarios completos de las líneas, concebidos para guiar «al hombre superior».

Otros fragmentos y trocitos de tempranos testimonios escritos, tal vez mapas o registros de existencias, grabados en tablillas de arcilla de hace unos cinco mil años por los sumerios de Mesopotamia, reflejan una tradición lingüística diferenciada. Es muy posible que este antiguo pueblo tuviera una cultura compleja y una habilidad técnica considerable, como hacen pensar las pirámides y las ruinas de antiguas ciudades tales como Kish, Lagash y Uruk. Lo que es más, algunos antropólogos creen que disponían de telescopios y teodolitos. Pero estas primeras palabras son testimonio no sólo de las herramientas mentales de la escritura y el número sino también de la herramienta social fundamental de la propiedad, la herramienta identificada no sólo por Marx sino tambien por Platón, Locke y Rousseau como la clave para entender la vida social.

La escritura sumeria se desarrolló con rapidez y pronto ofreció representaciones mucho más poderosas que cantidades de ovejas y cabras y otras «cosas», si bien todavía en la engorrosa forma de un «signo» para cada idea. Pero el siguiente gran acontecimiento en la historia de la influencia de la escritura no tiene lugar hasta alrededor del año 1000 a.C., cuando los fenicios y los griegos desarrollaron el primer alfabeto.

Los fenicios fueron también uno de los primeros pueblos que se hicieron a la mar y empezaron a desarrollar sistemáticamente el comercio (en contraposición al simple saqueo). Y fue alrededor de esta época cuando descubrieron en España una valiosa fuente de un metal atractivo y útil, la plata. No fue esta, sin embargo, el factor más importante desde el punto de vista social. Antes bien, fue el hecho de que in-

mediatamente empezaran a fortificar las rutas comerciales para impedir que entraran otros. Los puestos avanzados militares se convirtieron en ciudades, como Cartago, en el Norte de África, que con el tiempo llegaron a ser centros sociales y culturales por derecho propio. Cuando los griegos siguieron su ejemplo unos doscientos cincuenta años después, fundando una serie de colonias a lo largo de la costa del Egeo, se desarrolló una nueva sociedad mediterránea con una lengua escrita común y una cultura política compleja.

Pero estas ciudades-estado griegas eran pequeñas y con frecuencia libraban guerras entre sí (y con el resto del Mediterráneo). Habrían tenido escasa influencia a largo plazo de no haber sido, paradójicamente, por el éxito militar de uno de sus enemigos. El Imperio Romano, con sus ejércitos y armadas, de una eficacia y una buena organización que no tenían precedentes, hizo posible que muchas de las innovaciones políticas y sociales griegas fueran adoptadas, adaptadas y sobre todo difundidas.

Así pues, fue a través de los romanos como los griegos establecieron el estilo del nuevo mundo. Aunque se basaba en lo que todavía era una economía de la Edad de Hierro, dependiente de la esclavitud para la producción de bienes, era bastante para sostener a las correspondientes élites nuevas, intelectuales y políticas, con sus refinadas estructuras intelectuales y culturales. Especialmente Atenas, que había tenido la suerte de encontrar una rica vena de plata en las minas de Laurión, pudo convertirse en una ciudad de una población sin precedentes de 35.000 personas, constituyendo la ciudad más poblada del mundo con mucho. Aun después de construir los esenciales barcos de guerra, a Atenas le sobró dinero, que sabiamente gastó en convertirse en la ciudad más bella del mundo. Y produjo algo más que magníficos edificios. Dio lugar a una ciudadanía políticamente activa que se deleitaba en la poesía, la música, el teatro y, por supuesto, la filosofía. Son estas inversiones intangibles de los antiguos griegos las que han dejado un legado de pensamiento —en el que ocupan el primer lugar los escritos de Platón— que aún no se agotado.

Pero si Atenas fue excepcional por mantener algunas decenas de miles de habitantes, Roma fue varios pasos más lejos. En el reinado del emperador Augusto acogía a centenares de miles de ciudadanos, todos mantenidos gratuitamente (en un sistema que daría pavor a los conservadores de hoy) por el gobierno imperial. Una de las principales responsabilidades del paternalista estado romano, junto con proporcionar distracciones públicas, era la distribución de pan al pueblo. El grano se traía del fértil delta del Nilo, en Egipto, en cargueros expresamente

construidos y se guardaba en enormes almacenes en la capital, preparado para ser cocido y distribuido. Y en años posteriores el gobierno añadió también aceite de cocinar y carne gratuitos. Pero es por los espectáculos públicos que proporcionaba por lo que Roma es más famosa. Sólo el Coliseo podía acoger a 50.000 espectadores bajo un toldo de lona ingeniosamente diseñado para protegerlos del ardiente sol romano. Sin embargo, hasta estas notables proezas de ingienería fueron insuficientes para mantener alejado al desastre. Con una población tan enorme alojada en tal apiñamiento, su ciudad estaba muy delante de su tiempo; era demasiado grande para su bienestar físico y demasiado infrautilizada para su bienestar mental. Poco a poco sucumbió a la corrupción y a la enfermedad. Sin embargo, a pesar de todo, Roma fue la primera sociedad verdaderamente «cosmopolita», una sociedad de un tipo que es fácilmente reconocible hoy, incluso a través de los tiempos.

Tras su destrucción por las hordas bárbaras del norte, Europa decayó y produjo pocas cosas importantes durante los mil años siguientes. Se encerró en un modo de pensar mezquino y crédulo en el cual el espíritu humano era regido por una mezcla de miedo y fuerza: la fuerza de los ejércitos y el miedo a la condenación. (Esta es la razón de que nuestra cronología salte de una forma tan brusca de los griegos al Renacimiento.) No fue hasta el año 1500 cuando el «surgimiento de la ciencia» (quizá una vez más coincidiendo con un período de benigno clima cálido) empezó a proporcionar las condiciones para que los grandes pensadores de la Ilustración renovasen el progreso social. Este es el telón de fondo de los escritos de Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes.

Hacia el final del siglo XVII, la vida económica, social y política empieza a cambiar de manera espectacular. Nuestra selección incluye tres filósofos británicos, pero no es sólo provincianismo: refleja los hechos históricos concretos de la época. En especial, Londres se convirtió en la ciudad más grande del mundo. A mediados del XVIII su población había alcanzado casi los 700.000 habitantes, superando a su rival, París, en casi un cuarto de millón de personas. Este crecimiento, como el de Atenas dos mil años antes, reflejaba el éxito de Inglaterra como centro de comercio con un flujos de riqueza asociados —y por los que todos se peleaban— sobre todo procedentes de la nueva industria de la banca en expansión. Estos son la época y el contexto de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith. No se puede decir que la riqueza hiciera mucho bien a Londres. En esa época, *las tres cuartas partes* de los niños nacidos en Londres no llegaban a los cinco años. Las invenciones de la Revolución Industrial —la lanzadera volante en la década de 1760, los

primeros molinos de algodón de noria y la misma máquina de vapor— trajeron tras de sí tanta pobreza como prosperidad a las nuevas ciudades industriales.

Los últimos años del siglo XVIII, en los cuales Thomas Paine examinaba las repercusiones de los escritos de John Locke en el tranquilo Lewes con sus casas de estructura de madera, presenciaron el comienzo de la desintegración de los viejos regímenes políticos en todo el planeta. En América y en Francia, las nuevas repúblicas desplazaron a las monarquías. De estas revoluciones es la americana la que resultó tener más éxito políticamente. El esfuerzo de los patriotas por asegurar que su nuevo gobierno tuviera una firme base en los principios fundamentales de la «libertad» y la «oportunidad» garantizó que su revolución siguiera teniendo un profundo efecto en la manera en que la gente ve el mundo y en la manera en que percibe su lugar en él, sean cuales fueren sus fracasos.

Cuando en 1878 George Washington enmendó el ejemplo constitucional británico para formar el sistema «tripartito» de tres fuentes diferenciadas de autoridad —presidente ejecutivo, cámara alta y baja del «parlamento» para la aprobación de leyes y un sistema independiente de justicia, encargado de vigilar constantemente en nombre de los ciudadanos por si la libertad de estos era infringida— se creó un sistema que no sólo sería duradero y estable sino que establecería un modelo que otros países imitarían.

Por otra parte, el gobierno francés, que había quedado empobrecido de resultas de su apoyo a la Revolución americana, fue menos afortunado en sus intentos de hallar una nueva constitución, situación empeorada por la acuciante necesidad de hacerlo para recaudar nuevos impuestos. Así, el 14 de julio de 1789, la muchedumbre tomó la Bastilla y puso en marcha una cadena de acontecimientos que culminarían en las rítmicas bajadas de la guillotina, cada uno de cuyos golpes marcaba el avance de las purgas de enemigos de clase. Primero subieron al patíbulo la familia real y la aristocracia (el poder heredado), seguidas del clero (el poder divino, representado por sacerdotes y monjas) y finalmente (como suele suceder) los «reformistas» políticos. Francia introdujo de este modo de una nueva forma de anarquía socialista que continuaría varios años hasta su antítesis, la dictadura militar, que llegó conducida por un joven oficial llamado Napoleón Bonaparte. Pero sus proeza militar no fue la cura, pues él no tenía la solución de la enfermedad social.

Tras la caída del imperio napoleónico, Europa se tambaleó atravesando otro tumultuoso período de revolución política y social. Entre 1815

y 1848, el año en el que el *Manifiesto comunista* afirmó que la historia de toda sociedad anterior era la historia de la lucha de clases, los franceses vieron desfilar a tres reyes mientras que en Alemania, Italia y Austria los alborotadores tomaron las calles exigiendo nuevos derechos políticos y nuevas instituciones de gobierno. En toda Europa se clamaba por justicia social, exigencias que hacían más acerba la visión de la riqueza de los nuevos capitalistas y también una nueva conciencia nacionalista, a menudo envidiosa de la fuerza económica de una Gran Bretaña en auge, con su nuevo modelo constitucional liberal. Claro está que ni siquiera entonces ese modelo agradaba a todos. Un observador escribió acerca de las nuevas ciudades industriales inglesas:

> Las casas son viejas, sucias y muy pequeñas, las calles desniveladas, llenas de surcos y en parte sin drenajes ni pavimento; hay montones de desperdicios, basuras y repugnante suciedad entre los charcos de agua estancada por todas partes; la atmósfera está emponzoñada por sus efluvios y cargada y oscurecida por el humo de una docena de altas chimeneas de fábricas...

El autor era hijo de un rico propietario de molinos alemán; había sido enviado a Manchester y se había empezado a preocupar por las condiciones de los trabajadores de la molienda a su cargo. Más tarde sería más conocido como coautor del *Manifiesto comunista:* Friedrich Engels.

El *Manifiesto comunista* marcó un momento especial en la época, una época en la que parecía que la sociedad avanzaba rápidamente hacia la solución de su crisis definitiva, una época en la que parecía que las nuevas industrias, que daban perpetuos bandazos entre la superproducción y la sobreabundancia, por un lado, y la infraproducción y la recesión, por otro, debía dejar paso a un nuevo orden socialista.

Sin embargo, el momento pasó. El capitalismo resultó ser más capaz de resolver sus contradicciones de lo que suponían Marx y Engels; los trabajadores a los que instaban a unirse resultaron ser menos conscientes de sus intereses colectivos de lo que ambos revolucionarios pensaban que debían ser. En lugar de un cambio político que trajera una radical redistribución de la riqueza y el poder, la reforma en los estados modernos se limitó a crear unos mecanismos cada vez más complejos concebidos para proteger y aplacar a los individuos y permitir que las nuevas ciudades industriales de más de un millón de habitantes siguieran funcionando y desarrollándose.

Y ya lo creo que se desarrollaron. El primer motor de combustión interna (que utilizaba gas) apareció en 1859; a fines de siglo se logró

adaptar el motor para que funcionase con petróleo y Benz y Daimler aplicaron después la tecnología a la tarea de hacer un «carruaje sin caballos». Y la invención del coche a motor, aunque se convertiría en símbolo de la sociedad moderna, no fue más que el aspecto tangible de un avance tecnológico fundamental: los nuevos métodos de producción y las habilidades «de cuello blanco» del propio «fordismo». El sueño de Henry Ford de un automóvil de producción masiva para la nueva clase de consumidores había introducido dos nuevas «herramientas» en el arte de hacer cosas: los estudios de «tiempo y movimiento» y la «cadena de producción». Los primeros modelos T eran remolcados por la fábrica de Detroit por dos hombres con una cuerda; el montaje de cada automóvil costaba doce horas para una producción de cien al día. A fines del primer año, con la cadena de montaje terminada, el tiempo de producción se redujo a sólo una hora y media y la fábrica producía 5.000 coches a la semana.

Sobre todo para Estados Unidos, con Europa todavía transtornada por el legado del inútil nacionalismo de la Primera Guerra Mundial, la década de 1920 fue la época de los bienes de consumo duraderos, no sólo automóviles sino radios, música de jazz, bailes, cine y, por primera vez, crédito organizado para el consumo. En 1929, el presidente Hoover hasta anunció que ya se veía el fin de la pobreza y prometió una nueva era de prosperidad para todos. El anuncio se hizo en el último momento, pues al año llegaron la pobreza y el desempleo masivo de la Gran Depresión.

Resultó que la expansión se había alimentado con una dieta rica en préstamos y beneficios futuros esperados, una espiral de crédito tanto dentro de los países como entre ellos. Cuando las cosas empezaron a ir mal, como era inevitable que sucediera, el fin fue rápido. En 1932 la producción se había reducido a la mitad en Estados Unidos. El mercado automovilístico se había desplomado hasta una mísera décima parte de su nivel de 1929. Uno de cada cuatro trabajadores perdieron su empleo. Como nadie podía permitirse comprar nada, los precios cayeron, y ello hizo que se hundieran todavía más empresas. Cuando F. D. Roosevelt fue elegido heredó una economía que había implosionado. Hasta su espectacular economía «intervencionista» de emergencia apenas pudo contener la decadencia. No obstante, el «New Deal» parecía ofrecer esperanza, en realidad la única esperanza, y su combinación de obras públicas y auxilio organizado a los pobres permitió a las estructuras políticas de la mayor democracia del mundo seguir luchando porque llegaran tiempos mejores. En Europa, problemas económicos similares motivaron, por el contrario, la apa-

rición de un nuevo credo, el fascismo, que empezó a arraigar e Italia, España y Alemania.

El fascismo es un atavismo político, un credo vigoroso pero en última instancia contraproducente porque, como el comunismo, no respeta a los seres humanos como fines en sí mismos y los trata sólo como un medio para un fin. Lo que es quizá más importante desde el punto de vista de las fuerzas impersonales de la historia, tampoco respeta las realidades económicas y la realidad de la naturaleza humana.

Sólo en China surgiría un modelo totalitario, una nueva forma de comunismo, que durante un tiempo lograría combinar estas dos cosas. El maoísmo, aunque muchas veces considerado como nada más que otro demonio marxista que hay que exorcizar, especialmente por parte de las multinacionales occidentales que tan desastrosamente coquetearon con el nacionalismo japonés, debe ser entendido, con más exactitud, como una doctrina por derecho propio. El maoísmo era la necesaria encarnación del poder campesino en una sociedad que nunca había concedido reconocimiento alguno a esta colosal fuerza. En Sudamérica y África, la tierra sigue siendo, de la misma manera, el fundamento social.

Bajo el mandato del presidente Mao (como en las ideas convencionales de la justicia legal), el *bienestar del pueblo* había de ser la medida del éxito del sistema. Durante veinte años, al menos hasta la Revolución Cultural, tuvo éxito. Pero hoy parece probable que aunque el maoísmo, y hasta cierto punto el comunismo ruso, puede poner a la gente por encima del nivel de subsistencia, ninguna de las dos formas puede impedir por mucho tiempo las reformas económicas estipuladas por Adam Smith y los suyos, unas reformas que han tenido como consecuencia un aumento tan prodigioso de la eficiencia —y en última instancia de la riqueza— de las naciones que las han adoptado.

Por esta razón, el final del siglo XX ha sido testigo de la convergencia de todos las sociedades en torno a un modelo capitalista que se había previsto mucho antes.

Cronología: De la Prehistoria a Platón

HACE UNOS 6.000-7.000 AÑOS
Algunos fragmentos de alfarería neolítica proporcionan las primeras pistas de la escritura y la vida social primitivas.

HACIA 3400 a.C.
Se inicia la construcción de Stonehenge en la Britania antigua; originariamente era de madera.

HACIA 3000 a.C.
Menes, rey del Alto Egipto, conquista el Delta del Nilo y se convierte en faraón de la primera nación estado en un mundo antes agrupado sólo por tribus o ciudades. Egipto, en esta época, se componía principalmente de aldeas. Los primeros testimonios escritos, en papiro, datan de esta época.

2500 a.C.
Construcción de la primera pirámide, no lisa sino escalonada como un zigurat, para conducir al faraón Zoser al otro mundo.

1700 a.C.
En China, una utilización primitiva de la escritura es la adivinación del futuro quemando huesos con nombres y símbolos grabados en ellos. En Oriente Próximo, otro uso primitivo es editar leyes para el público general, lo cual aumentaba considerablemente la eficacia del proceso legislador. Hammurabi publica el código «Ojo por ojo», que establece penas concretas para todo tipo de fechorías.

HACIA 1500 a.C.
Se desarrollan en Oriente Próximo los primeros sistemas basados en alfabetos, es decir, en símbolos de combinaciones de consonantes y vocales.

HACIA 750 a.C.
El primer verdadero alfabeto, con signos diferentes para las consonantes y las vocales, es desarrollado por los griegos, que junto con los lidios se convirtieron en los primeros que usaron monedas. (Los primeros billetes tuvieron que esperar hasta mediados del siglo XVII, al año 1658, en que se emitieron en Estocolmo.)

HACIA 500 a.C.
En China, Confucio enseña las cinco virtudes de humanidad, cortesía, honradez, sabiduría moral y constancia.

HACIA 420 a.C.
Otro uso temprano de la escritura es la catalogación de la doctrina, que da lugar a obras religiosas de gran fuerza. El *Ramayana* se convierte en la obra principal del hinduismo. Los cinco primeros libros de la Biblia cristiana, la Torá hebrea, atribuida a Moisés, se escriben en esta época.

399 a.C.
Sócrates, maestro e inspirador de Platón, es ejecutado por la primera democracia ateniense a causa de sus opiniones heréticas.

Capítulo primero

La utopía de Platón

Se ha dicho que toda la filosofía posterior no es más que una apostilla a Platón; esto es indudablemente cierto en lo tocante a la filosofía política. La República *de Platón esboza los fundamentos de la teoría política. Los orígenes de la sociedad, sugiere, están en el interés personal práctico. Pero aunque la búsqueda de la riqueza lo motiva todo no debe motivar a los gobernantes, los Guardianes. Platón ve dos principales tipos de amenazas a la sociedad, las* externas, *que requieren una respuesta militar, y las* internas, *que requieren una respuesta política. Las amenazas internas se reducen al mínimo garantizando que la clase gobernante lo sea solamente por mérito y no reciba otra recompensa que la satisfacción de cumplir con su deber y crear una sociedad bien ordenada.*

Los orígenes de la sociedad humana están quizá oscurecidos, como dicen, por las nieblas de la antigüedad, pero no hay duda de que se hallan fuera de Europa, probablemente en las antiguas culturas africanas. La primera teorización que dejó testimonios escritos es al parecer de hace sólo unos cinco mil años. Pero estas culturas y testimonios tempranos no son en modo alguno primitivos. En China, los grandes sabios, Confucio y Lao Tsé, enseñaban las virtudes de la sociedad bien ordenada y armoniosa, mientras que en la franja costera sudoccidental de lo que es hoy Turquía se fundaron los puertos comerciales que posteriormente crecerían hasta constituir las ciudades-estado de Asia Menor, y con ellos un período sin precedentes de innovación en el arte, la literatura, la arquitectura, la política... y la filosofía.

Fue aquí, en el siglo v a.C., donde Demócrito describió las sombras proyectadas por las montañas sobre la luna y se dio cuenta de que el foco de luz celeste que se ve en el cielo nocturno —la Vía Láctea— estaba en realidad compuesto por miles de estrellas. Y fue también aquí donde Demócrito observó que «se debería pensar que es de mayor trascendencia que ninguna otra cosa el que los asuntos de estado se lleven bien», no «discutiendo lo que es conveniente» ni «asignándose fuerza a uno mismo más allá del bien común». Pues un estado bien dirigido «es el mejor medio de triunfar: todo depende de esto; si esto es conservado, todo se conserva, y si esto es destruido, todo se destruye».

Fue mientras Demócrito estaba elaborando una teoría sobre los átomos en Mesopotamia cuando Sócrates, en Atenas, mantenía los debates filosóficos que, contenidos en la *República* y en otros escritos de Platón, han venido no sólo a influir sino también a determinar buena parte de la cultura, la educación y la sociedad occidentales. Se ha dicho que el lugar de Sócrates en el pensamiento occidental es como el de un líder religioso que, aun no habiendo escrito nada él mismo, gozó del tipo de influencia normalmente reservado a los mesías, de los cuales Platón no es sino el precursor más inmediato y directo. Y el estilo de la filosofía política de Platón es también de tono religioso y se expone en forma de diálogos en la *República*. En ella se presenta a Sócrates como el sabio que encomia la necesidad de llegar a conocer el «Bien», o, para ser más exactos, «la Forma del Bien». Algunos consideran a este indiferenciable de «Dios», y no hay duda de que tiene muchas semejanzas.

Platón nació unos cuarenta años después que Sócrates y sólo lo conoció en sus últimos años. Se hizo adulto durante las guerras del Peloponeso, que terminaron en 401 a.C. con la derrota de Atenas, seguida de un golpe de estado obra de un pequeño grupo de aristócratas y que, al cabo de sólo ocho meses, degeneró en una tiranía entre cuyas víctimas acabó figurando el propio Sócrates por acusaciones de «impiedad» y «corrupción de la juventud».

Platón escribe como miembro de una familia muy distinguida que tenía los medios y la inclinación para entrar a formar parte de la élite gobernante. El que no llegase a gobernar de hecho, teniendo que contentarse con exponer en la *República* su modelo de sociedad, se debió, según pensaba él, a que no fue capaz de encontrar a otros con quienes compartir la carga del gobierno. Como la primera ministra británica Margaret Thatcher, de quien se cuenta que en cierta ocasión dijo que sólo necesitaba seis hombres buenos y sinceros para gobernar el Reino

Unido pero jamás pudo encontrarlos a todos al mismo tiempo, Platón halló que el capital humano era el factor decisivo que faltaba y decidió que el fundamento de la sociedad era la educación. Los gobernantes en particular necesitarían una formación especial para que hubiera siempre el suficiente número de ellos.

Por otra parte, además de Sócrates había muchos otros pensadores que pudieron influir en Platón en el diseño de su «república». Aparte de Demócrito estaban Parménides, que advirtió que «la verdad tiene que ser eterna e invariable», y Heráclito, que por el contrario concluyó (según se cuenta volviendo del río) que «todo fluye». Las dos opiniones se reconciliaron y se reflejaron en una tradición en la cual el mundo terrenal, visible, se consideraba ilusorio y transitorio, mientras que el mundo del intelecto y la verdad era eterno e intemporal. Para Platón, el estado ideal estaría concebido no para adaptarse y evolucionar continuamente sino, por el contrario, para tener una estructura fija e inalterable que ejerciera su dominio sobre los cambios y los dirigiera.

La *República,* pues, constituye un serio intento de esbozar la sociedad ideal, un esfuerzo que en parte refleja la frustración de Platón por no poder desempeñar un papel político en su propia sociedad. Su principal recomendación, viniendo de un filósofo, es que los filósofos se hagan cargo del gobierno. Ya se había experimentado el gobierno de los filósofos en otras ciudades-estado y era habitual emplear a un sabio para hacer borradores de leyes. Platón habría estado sin duda de acuerdo con Marx en su creencia de que no se trata sólo de entender el mundo sino de transformarlo.

Sus escritos se presentan en forma de conversaciones o diálogos entre personajes históricos, el más importante de los cuales es Sócrates. El título de esta obra es engañoso: la *República* versa en realidad sobre cualquier forma de organización política que pudiera asumir una comunidad del tamaño de una ciudad griega. De manera semejante, la preocupación de Platón por la «justicia» —*dikaiosyne* en griego— tiene que ver no tanto con la administración de la ley, encaminada a que los delincuentes reciban su justo merecido, como con la manera correcta de comportarse. Es la justicia en sentido moral y no legal y está estrechamente vinculada a la idea de sabiduría. La justicia es para Platón la «ordenación correcta» del organismo.

Así, Platón empieza con la ecuación, extraña a ojos modernos, de la justicia en el funcionamiento del estado y la justicia observada en la conducta del individuo humano. Lo que es más, Platón cree que, como es más fácil ver la justicia funcionando en el organismo mayor,

debemos acudir a la ordenación de la sociedad para buscar la respuesta a la cuestión de cómo vivir nosotros mismos.

> Consideramos que la justicia es una cualidad que puede existir en una comunidad entera así como en un individuo, y la comunidad es la mayor de los dos. Posiblemente, pues, podemos encontrar en ella la justicia en mayores proporciones, más fácil de descubrir...

De esta manera, la política de Platón se basa en la cuestión filosófica y ética «¿qué debo hacer?». Su preocupación por el deterioro de la moral en la sociedad griega es la fuente de la *República* y refuerza su convicción de que no puede haber escapatoria de la injusticia y de los numerosos males de la sociedad si no es con la guía de los que han llegado a poseer un conocimiento del «Bien».

Platón, como Marx, es en realidad un materialista en esto, al decir que un estado se crea porque ningún individuo es autosuficiente. Todos tenemos muchas necesidades: alimento y cobijo, calor y herramientas, caminos, protección de los ataques. Nos pedimos ayuda unos a otros para satisfacer nuestras diversas exigencias y cuando hemos reunido un cierto número de personas para vivir en un mismo lugar, prestándonos ayuda mutua, llamamos estado a ese asentamiento, según dice. Es aquí donde se encuentra el origen de la sociedad, en el libre intercambio de bienes y servicios entre personas. Pero esta reunión de personas no es un contrato social, ni siquiera un acto ilustrado, pues «un hombre da parte de lo que produce a otro, si lo hace, o acepta una parte de lo que producen los otros pensando que es mejor para él». La necesidad económica y el interés personal vienen primero; este es el rasgo definitorio de la sociedad de Platón.

> Construyamos nuestro estado imaginario desde el principio. Aparentemente deberá su existencia a nuestras necesidades, la primera y mayor de las cuales es disponer de alimentos para seguir vivos. Después querremos una casa, y en tercer lugar cosas como ropa.

¿Cómo puede suministrar todo esto el estado? Platón sugiere que mediante la división del trabajo. «Necesitaremos al menos un hombre que sea granjero, otro que sea constructor y un tercero que sea tejedor.» En realidad, como Sócrates y sus oyentes aparentemente se dan cuenta entonces, serían útiles por lo menos otros dos: a saber, un zapatero y alguien que se ocupe de necesidades «personales» que no se especifican. Como mejor funciona este «estado mínimo» es haciendo cada uno de sus miembros, hombre o mujer, sólo las cosas para las que sir-

ve más. (Platón es muy igualitario al dar a las mujeres las mismas oportunidades de empleo que a los hombres, ya que al fin y al cabo la parte más importante del ser humano, el alma, no es masculina ni femenina.) Y eso significa especialización. «El trabajo es más fácil y se hace mejor cuando se libera a todo el mundo de todas las demás ocupaciones para hacer, en el momento adecuado, precisamente aquello para lo cual está dotado por naturaleza.»

Como dice a continuación Sócrates, al menos según los diálogos de Platón, lo cierto es que una organización mayor, que incluye carpinteros y herreros, pastores y tejedores, constructores y albañiles, es más eficaz y próspera. De hecho Sócrates sugiere incluso una especie de clase media, compuesta por tenderos y banqueros, que gestionan y venden bienes. Al fin y al cabo, como señala su compañero, quizá de una manera bastante poco amable, «en las comunidades bien ordenadas hay por lo general hombres que no son lo bastante fuertes para ser de utilidad en ninguna otra ocupación». Estas clases medias están en la plaza del mercado mientras los granjeros cultivan y los artesanos trabajan, para tomar dinero de quienes quieran comprar y para adquirir bienes a quienes quieran vender.

Tanto Platón como su discípulo Aristóteles, que más adelante clasificaría de una manera notablemente obsesiva el mundo natural en las diversas especies y géneros que hoy utilizamos, consideraban la vida social como un medio que permitía que los individuos poseedores de determinadas habilidades cumplieran con su «función» adecuada: el hombre de negocios producir riqueza, el médico salud y el soldado victoria. El arte del gobernante, la «política», se lleva a su vez a la práctica cuando el estado está en equilibrio y la felicidad humana y el «Bien» están en su máximo nivel. Cuando, por otra parte, un gobernante cree que la nación debe centrarse en generar riqueza en detrimento de esto o se entrega a la consecución del poder o a la aventura militar, el arte político se pervierte.

Hay que recordar aquí, como en cualquier otra ocasión, que en la *República* aparece siempre esa pequeña pero vital distinción que es preciso trazar entre las opiniones de su personaje principal, Sócrates, y su autor, Platón. En cuanto al Sócrates histórico, el único tipo de felicidad que cuenta es el que se logra a través de la sabiduría. Concretamente, el cobrar conciencia de que lo único que merece la pena es el conocimiento del «Bien». Podría ser muy fácilmente el sufrimiento el que produjera este descubrimiento e iluminación. Sin embargo, para el propio Platón, el «Bien» es una idea un poco más amplia, enraizada en el contexto político y social, aunque todavía no es el concepto materialista que a menudo se entiende hoy:

> Comencemos, pues, con una descripción del modo de vida de nuestros ciudadanos, con las previsiones que hemos hecho para ellos. Producirán trigo y vino y harán ropa y zapatos. Cuando hayan construido sus casas, trabajarán por lo general sin abrigo ni zapatos en verano, y en invierno estarán calzados y vestidos. En cuanto a su comida, prepararán harina de trigo y cebada para amasarla y cocerla, y extenderán gran cantidad de panes y hogazas sobre juncos u hojas frescas. Se tenderán en lechos de ramas de mirto o briónida y jugarán con sus hijos, bebiendo su vino tras el banquete con guirnaldas en la cabeza y cantando alabanzas a los dioses. Así vivirán gratamente juntos y un temor prudente de la pobreza o la guerra les impedirá engendrar más hijos de los que puedan mantener.

Si reconocemos el impulso material, sostiene Platón que también debemos reconocer que «con el tiempo, el deseo de una vida de lujo ocioso conducirá de forma inevitable al conflicto, y la tierra que una vez fue lo bastante grande para mantener a los habitantes originarios será ahora demasiado pequeña. «Para tener suficiente tierra de pastos y labranza habremos de quitarles a nuestros vecinos una parte de su territorio; y si ellos tampoco están contentos con sus necesidades sino que se han entregado a la obtención de riquezas ilimitadas, querrán una parte del nuestro.»

Esto supondrá que la comunidad aumente considerablemente —con un ejército completo— para «salir a guerrear con cualquier invasor en defensa de toda esta propiedad y de los ciudadanos que hemos descrito». Como recuerda Platón en otro diálogo, el *Fedón,* «todas las guerras se hacen para obtener dinero».

Ahora el estado se ha tornado incapaz de dirigirse a sí mismo. ¿Quién dirigirá a la nueva sociedad? ¿Quién estará a su cargo? Platón se decanta (de manera interesada) por un pequeño grupo de filósofos conocidos como los «Guardianes». Los Guardianes son nombrados básicamente para proteger al estado y son especialistas en las artes de la guerra, pero también son expertos en las artes del gobierno y la administración. Han de ser «gentiles con su propio pueblo pero peligrosos con los demás», como un perro guardián bien amaestrado. Los perros, dice Platón extendiendo la metáfora (sin duda humorísticamente), son animales filosóficos. Distinguen al amigo del enemigo mediante la sencilla prueba de decidir si conocen o no a la persona. Al perro, como al filósofo, sólo le agrada aquel a quien conoce.

En la república platónica, la educación de los «perros guardianes» es la clave de un gobierno sólido. Guardianes de más edad seleccionan a los jóvenes por su aptitud y los educan en un entorno estrechamen-

te controlado. Es una comunidad de sencillez espartana, libre de las distracciones de los lazos familiares. Los bienes son comunes, a diferencia de la situación de las humildes clases industriales de la república, a las que se permite acumular propiedad privada. Pero los Guardianes intervendrán para impedir que se den extremos de gran riqueza y de gran pobreza, dado que tales extremos ponen a los ricos contra los pobres, perturbando el equilibrio de la sociedad, pues la unidad es de una máxima importancia y los Guardianes deben protegerla también preservando el principio del ascenso sólo por méritos; no debe haber clase gobernante hereditaria alguna. En general, el equilibrio del estado guarda afinidad con la necesidad de equilibrio en el individuo.

> Cuando un hombre se entrega a la música, dejando que su alma fluya por los canales de sus oídos con esos dulces, blandos y quejumbrosos aires de los que hablamos, y dedica todo su tiempo a los deleites del canto y la melodía, primero templa la parte briosa de su naturaleza, como el hierro, cuya aspereza se suaviza para hacerlo útil; pero si persiste cediendo a tal encanto acabará por fundirse totalmente.

Habrá «cortado los nervios de su alma». Del mismo modo, la inexistencia de un esfuerzo por cultivar la mente y la excesiva insistencia en entrenar el cuerpo producirán un alma «ciega y sorda porque la oscuridad que nubla la percepción jamás se ilumina» y el hombre se convierte en una torpe bestia «sumida en el estupor de la ignorancia, sin gracia ni armonía». El equilibrio, dice Sócrates haciéndose eco de las conclusiones de los filósofos y místicos orientales, es esencial para el individuo e igualmente para el estado.

En muchos aspectos Platón es más progresista de lo que se piensa. Cree que, por lo menos en relación con la educación y la filosofía, hombres y mujeres son iguales. Dice que deben recibir la misma educación y dedicarse a las mismas ocupaciones «tanto en la paz como en la guerra» y ser gobernados por «quienes sean los mejores entre ellos». Como en Atenas, en la época, las mujeres vivían recluidas y no tomaban parte alguna en la política ni apenas en la vida social, la indicación de Platón de que deben tener las mismas oportunidades de convertirse en Guardianes era totalmente revolucionaria. Sin embargo, para Platón tenía sentido porque él consideraba que la persona física no era importante (como ya hemos dicho), que era el alma donde residía la moral y las almas no tienen género.

Naturalmente, esto podría causar algunos problemas prácticos, como observa la *República* en uno de de sus habituales apartes juguetones.

«Es posible que de llevarse a la práctica estas propuestas fueran ridiculizadas porque supondría romper con muchas costumbres.»

«Ciertamente, Sócrates, es posible.»

«Lo más ridículo sería la idea de que las mujeres se ejercitaran desnudas junto con los hombres en las escuelas de lucha; algunas además, mujeres de edad, como los viejos que todavía sienten pasión por el ejercicio cuando están arrugados y no son muy gratos de contemplar...»

Sólo se permitiría que influyeran en el trato que se daría a las mujeres las diferencias relevantes, como su constitución más ligera.

Sin embargo, lejos de considerársele progresista, a veces se acusa a Platón de ser un temprano defensor del totalitarismo; en especial se le censura por su enfoque de las artes y la educación, haciendo que los niños sean educados por el estado en vez de por sus padres.

En realidad, la abolición de la propiedad privada para los Guardianes incluye la ruptura de los lazos parentales con los hijos como parte del esquema general. Los vástagos habrían de ser criados colectivamente por todos, utilizando los principios rectores de la eugenesia para distinguir a los valiosos de los menos prometedores. Al destruir los lazos familiares, Platón pensaba que sería posible crear una clase gobernante más unida y evitar los peligros de la rivalidad y la oligarquía. Los niños inferiores sería relegados a la clase adecuada. En el estado perfecto, las mujeres también serían «comunes» y producirían hijos para el estado; no habría matrimonios ni emparejamientos permanentes. En cuanto a la educación de los niños, su meta sería principalmente la de lograr que las personas pensaran por sí mismas en vez de meterles pensamientos en la cabeza. La educación es demasiado importante como para dejarla a los padres en ningún caso; por lo tanto todos los niños habrían de ser educados en lo esencial por el estado. Pero el niño no debe ser pasivo sino activo en el proceso de aprendizaje. No se trata de adoctrinamiento —imagina Platón— ya que lo único que puede hacer el profesor es «mostrar la fuente de la luz». Dice Platón en cierto lugar: «Un hombre libre no debe aprender nada bajo coacción. El ejercicio físico obligatorio no daña al cuerpo, pero el aprendizaje obligatorio nunca permanece en la mente.» Y aconseja: «No os valgáis de la coacción, antes bien dejad que las lecciones que deis a los niños tengan apariencia de juego.»

Sin embargo, Platón insiste en la necesidad de tener control sobre las influencias que reciben las mentes en desarrollo y aboga por una estricta censura de la poesía y la literatura.

> Nuestra primera tarea es supervisar la producción de relatos y elegir sólo los que creamos adecuados y rechazar los demás... Tampoco diremos a una joven audiencia que cualquiera que cometa horribles crímenes o maltrate sin piedad a su padre no hace nada fuera de lo corriente sino simplemente lo que antes han hecho los primeros y más grandes dioses.

Porque, como explica Sócrates, «los niños no pueden distinguir entre lo que es alegoría y lo que no lo es», y las opiniones que se forman a esa edad son por lo generala difíciles de erradicar o cambiar. Es por tanto «de la máxima importancia» que las primeras narraciones que oigan estén encaminadas a producir «el efecto moral apropiado». En general,

> ... la fealdad de forma y la desarmonía son afines al mal arte y al mal carácter; sus contrarias son afines al buen carácter y disciplina y los representan... Nuestros artistas y artesanos deben ser capaces de percibir la verdadera naturaleza de lo bello; entonces los jóvenes, viviendo por así decirlo en un buen clima, se beneficiarán porque las obras de arte que ven y oyen les influyen positivamente, como las brisas de un país sano, moldeándolos insensiblemente en simpatía y la conformidad con lo racional y correcto.

Es este un pasaje sorprendente, por un lado como mensaje que se está haciendo más importante —no menos— con la creación de unas sociedades con densa población y alta tecnología, estructuras y vínculos familiares más débiles y medios de comunicación y grupos paritarios más fuertes, y por otro por sus resonancias totalitarias, más siniestras.

Lo que corrompe no es sólo el teatro y la poesía malos. De hecho, Platón sostiene que «la riqueza y la pobreza tienen malos efectos sobre la calidad del trabajo y sobre el propio trabajador». La riqueza produce «lujo y ociosidad, y pasión por la novedad», y la pobreza «mediocridad y mal trabajo, y encima revolución». Esta es la razón de que la educación de la clase gobernante, los Guardianes, haya de estar tan prevista y detallada.

Todos los Guardianes reciben la misma educación básica y años de entrenamiento militar. En este punto, algunos se convertirán en simples «auxiliares», encargados de defender el estado, mientras que una minoría pasa a estudiar filosofía y asume la carga del gobierno.

El resto de los ciudadanos se reparten también en sus correctos papeles, más humildes pero quizá más lucrativos. Los médicos cuidan de

los ciudadanos físicamente sanos; a los que no lo son se les deja morir, aunque no se les mata, cosa que se reserva para «los que son incurablemente corruptos de mente». Esto, están todos de acuerdo, «es lo mejor para ellos [!] y para la comunidad».

En su momento (Platón indica que hacia los cincuenta años de edad), los Guardianes están preparados para ocupar cargos públicos y asumir la carga de guiar a la comunidad. La vida de los Guardianes debe ser lo más sencilla posible, siendo sus únicos placeres la dedicación a la filosofía, aunque tal vez se puede permitir que obtengan alguno del servicio a la comunidad. La propiedad, desde luego, les está prohibida. «Comerán juntos y vivirán juntos como soldados en campaña. Hay que decirles que no tienen necesidad de oro ni plata moral ni material, ya que tienen en sus corazones el oro y la plata celestiales...»

Si esto es posible, la república de Platón, el estado justamente ordenado, ejemplificará las siguientes virtudes:

- sabiduría, en su manera de gobernar;
- valor, por su manera de defender;
- templanza, por la aceptación del sistema de gobierno en su totalidad.

La sabiduría, como hemos visto, tiene su origen en los propios Guardianes. Del «valor» no trata Platón sino rápidamente, pero se da por hecho que es parte de un ejército profesional. Pero la «templanza» es más sutil y sólo se genera garantizando que haya un equilibrio entre las diversas partes del estado: la parte gobernante o dirigentes, la parte administradora o ejecutiva y la parte productiva o clases trabajadoras.

Los críticos de Platón han visto un paralelo en época moderna entre el enfoque político de Platón y el que se aplicó durante más de medio siglo en la Unión Soviética (lo ha hecho, Karl Popper, por ejemplo; sobre ello volveremos en los capítulos finales). Este era «neoplatonismo» en los aspectos fundamentales de ser un gobierno de élite —el Partido Comunista—, la rigurosa atención a la educación y a las influencias morales, la igualdad de los sexos y el debilitamiento de los lazos familiares, y, para terminar pero no menos importante, una general desaprobación de la propiedad privada y la riqueza. Sin embargo, dicho sistema no logró producir la sociedad sabia y benéfica que imaginó Platón.

Pero Platón no se limitó a describir el estado ideal en el que florece la justicia: también trató de mostrar cómo dicho estado puede de-

caer, examinando las diferentes formas del estado degenerado, unas sociedades injustas en las que el mal lo impregna todo. En ellas se permite que los elementos más bajos de la naturaleza humana predominen y deformen su totalidad.

Tenemos el «estado timocrático» (del griego *timé*, honor), en el cual la ambición se ha convertido en la fuerza que motiva a los gobernantes. En la república de Platón, el peligro es que la clase gobernante de los Guardianes, dividida, empiece a competir internamente. (La timocracia fue con frecuencia un factor en la competencia entre la aristocracia de la Edad Media europea, por ejemplo.)

> Una vez se han iniciado las luchas intestinas, los dos partidos empezarán a tirar en direcciones diferentes: la producción de hierro y latón para ganar dinero y la posesión de casa y tierra, plata y oro; mientras que los otros, que no desean otra riqueza que el oro y la plata que componen sus almas, tratan de arrastrarlos hacia la virtud y los antiguos modos de vida. Pero la violencia de su enfrentamiento acaba en un compromiso: acuerdan distribuir tierra y casas para propiedad privada; convierten en esclavos a su propio pueblo, que antes vivía libre bajo su guarda y le daba sustento; y, teniéndolos como criados y siervos, se dedican a la guerra y a tener a estos sometidos a su vigilancia y custodia.

Platón indica concretamente que los usurpadores temerán al mérito y tenderán al autoritarismo. Se volverán codiciosos, ambiciosos y reservados, «cultivando el cuerpo con preferencia a la mente y no dejando nada para el espíritu».

Con el tiempo aparece una élite definida por la riqueza. Es la «oligarquía» o gobierno de una camarilla.

> Conforme los ricos aumentan en estima, los virtuosos decaen... el espíritu competitivo de la ambición, en estas personas, se convierte en una mera pasión por el lucro; desprecian a los pobres y promueven a los ricos, que ganan todos los premios y reciben toda la adulación.

La oligarquía, al hacer de la riqueza al única finalidad de la vida y disponiendo al mismo tiempo que sólo la posean unos pocos, siembra las semillas de su propia destrucción en la final exigencia de más por parte de las masas. La solución de esto, dice Platón, es la democracia. No es que la tenga en muy alto concepto, pues la considera estrechamente relacionada con la anarquía.

«¿Cuál es el carácter de este nuevo régimen? Evidentemente, la manera en que se gobiernan arrojará luz sobre el tipo democrático de hombre.»

«Sin duda, Sócrates.»

«Lo primero de todo, son libres. La liberad y la libre expresión reinan por todas partes; a todo el mundo se le permite hacer lo que quiera... cada uno organiza su manera de vivir a su gusto.»

El tipo de democracia que la ciudad-estado ponía en práctica era notablemente distinto de versiones más recientes. Las decisiones no se delegaban en representantes que tuvieran, quizá nos gustaría suponer, conocimientos y formación en materia social, sino que eran tomadas en reuniones masivas de todos los ciudadanos, esto es, de ciudadanos sin ningún conocimiento ni cualificación especial. Así pues, la democracia era, en este sentido, «una agradable forma de anarquía con mucha variedad», la libertad «su más noble posesión». Pero, lo que es todavía peor, el estado democrático estaba expuesto a caer en la tiranía. Esta era al menos la objeción de Platón a la democracia; tiene cierta verosimilitud, incluso interés, al ser presentada en los diálogos como formulada por Sócrates, que fue una de las primeras víctimas de este sistema. Al ser casi anárquica en su forma, tiene que cristalizar poco a poco en tres clases: los capitalistas (no es que Platón use este término), que van acumulando riqueza; la gente corriente, sin interés por la política, y los tiburones y demagogos, que buscan perpetuamente una manera de usurpar el sistema para obtener un rápido provecho personal. Inevitablemente uno de ellos triunfará y se hará con el dominio, que sólo podrá conservar después mediante el despotismo. Aunque en

los primeros tiempos tiene una sonrisa y un saludo para todo aquel con el que se encuentre; renuncia a todo poder absoluto; hace grandes promesas a sus amigos y al pueblo; acomete el auxilio de los deudores y el reparto de tierras al pueblo y a sus partidarios y adopta un aire suave y generoso...

Esto no dura mucho. Pronto estará provocando guerras y conflictos como medio de asegurarse el poder en la patria y haciendo purgas entre sus seguidores así como entre sus enemigos.

La aversión de Platón a la tiranía la compartía Aristóteles, durante veinte años discípulo suyo en los foros griegos y uno de los tres candidatos al cargo de Platón como director de la Academia. Sin embargo, como muchos candidatos posteriores al cargo, había de verse decepcionado: el nombrado fue Espeusipo, el sobrino de Platón. Aristóteles

abandonó Atenas después de esto, pero en un texto posterior que describe el gobierno del tirano parece estar refiriéndose a una época muy moderna: «...la prohibición de las comidas, los clubs, la educación común y de todo lo que tenga un carácter similar... la adopción de todo género de medidas para hacer que cada súbdito sea un extraño para los demás en la mayor medida posible.»

Todos los ciudadanos —advirtió Aristóteles— estarían constantemente a la vista; se utilizaría una policía secreta «como las mujeres espías empleadas en Siracusa o las personas enviadas por el tirano Hierón a todas las reuniones sociales» a escuchar a escondidas con el fin sembrar el temor y la desconfianza, pues estas son las señales distintivas esenciales y características de los tiranos.

Aristóteles tenía más de científico que Sócrates y Platón y tenía en la mayoría de las cuestiones un enfoque decididamente práctico —«racional»— que le era muy útil en los campos de la lógica, la biología y demás, pero menos en la ética y la psicología. En armonía con su inclinación práctica, le preocupaba de modo especial la propensión a la discordia de las ciudades-estado de su época (siglo IV a.C.). Dichos estados eran pequeños, pero ello no les impedía dividirse continuamente en facciones que luchaban entre sí. Un libro entero de la teoría política de Aristóteles está dedicado a este problema. Pero volvamos por un momento a situar a Aristóteles en su contexto.

Aristóteles nació quince años después de la ejecución de Sócrates, en 385 a.C., y, como hemos visto, estudió en la Academia de Atenas bajo la dirección de Platón hasta que este murió tranquilamente en 347 a.C. Después, Aristóteles cayó en desgracia con los matemáticos de la Academia y se fue de Grecia, marchando a Asia Menor, donde pasó cinco años dedicado a desarrollar su filosofía y biología. Regresó a Macedonia para ser tutor del futuro Alejandro Magno, lo cual tal vez fue para él una oportunidad de inculcar sus opiniones políticas, pero si trató de hacerlo hay pocos testimonios de que lo consiguera. Sea como fuere, Aristóteles fue al parecer considerablemente ajeno a los cambios sociales y geopolíticos que estaban ya haciendo su *Política* en buena medida irrelevante.

Y ello porque mientras Aristóteles estaba todavía enseñando acerca de la *polis* en el liceo Alejandro estaba ya planificando un imperio en el que gobernaría toda Grecia y Persia, creando una nueva sociedad en la que griegos y bárbaros llegarían a ser, como dijo después Plutarco, «un solo rebaño en un pasto común» y que se alimentaba bajo una sola ley. Durante casi dos milenios, la región ya no vería más ciudades-estado sino una sucesión de imperios. Vinieron y se fueron el gobierno

de Macedonia, de Roma y de Carlomagno. No sería hasta la Edad Media cuando las ideas de Aristóteles fueran redescubiertas por San Agustín y Santo Tomás de Aquino y, mediante el final matrimonio de la Iglesia católica con el estado, llegaran a tener una influencia absoluta.

Aristóteles ve el origen del estado de una manera diferente que Platón; afirma explícitamente que «un estado no es una comunidad de localidad encaminada a impedir el daño mutuo y promover el comercio». Fiel a su carácter de agudo biólogo en primer lugar y metafísico en segundo, creía que el estado debe ser entendido como un organismo con una finalidad, en este caso promover la felicidad o *eudaimonia*. Por supuesto se trata sólo de una clase concreta de felicidad, por antonomasia la de la contemplación filosófica, la que los griegos —¡o al menos los filósofos!— más valoraban. Pero en esta idea básica la teoría aristotélica de la sociedad humana es en realidad diferente en esencia de la de Sócrates y Platón.

Para Aristóteles, la sociedad es un medio de garantizar que la naturaleza social de las personas —para formar familias y entablar amistades e igualmente para tratar de gobernar y dominar a los demás— se canalice apartándose de los atributos negativos de los seres humanos —la codicia y la crueldad— y hacia los positivos —el amor a la verdad y al conocimiento— de lo que él clasificó engañosamente como «el animal racional». Engañosamente porque, al fin y al cabo, todo animal es racional en la medida en que toma decisiones para conseguir alimento o para conservar la vida. (Los sabios chinos definían por el contrario a los humanos como «animales morales».) Indudablemente, la racionalidad buscada como aventura filosófica siguió estando al alcance sólo de unos pocos aristócratas que disponían de ocio.

También en otros aspectos hace sonar la *Política* de Aristóteles una nota discordante. Define el estado como un grupo de ciertas dimensiones de ciudadanos que participan en los procesos judiciales y políticos de la ciudad. Pero el término «ciudadano» no incluía a muchos habitantes de la ciudad. No incluía a los esclavos, ni (a diferencia de Platón) a las mujeres, ni a quienes se ganaban la vida trabajando. «Pues algunos hombres —escribió Aristóteles— pertenecen por naturaleza a otros», y por lo tanto lo suyo es que sean esclavos o bienes muebles.

Y para los afortunados ciudadanos ¿cómo sería la vida? La naturaleza exacta de sus deberes dependía de la constitución del estado, del cual Aristóteles identificó tres *genera* [géneros]: monarquía, aristocracia y gobierno constitucional u organización civil. Representaban respectivamente el poder de uno, el poder de unos pocos y el poder de mu-

chos. (De hecho, con un típico y a veces tedioso celo taxonómico, también identificó varias formas «perversas» y sistemas mixtos, con el principio rector de que las formas arbitrarias de gobierno son malas y las reguladas por las leyes son buenas, pero los mencionados son los tipos más importantes.) En su sistema, la democracia es en realidad una forma perversa del gobierno constitucional. Y los estados, aunque armados para su defensa, no deben ser militaristas ni expansionistas. Al fin y al cabo, rápidamente iban a hacerse demasiado grandes.

Para Aristóteles, la libertad es fundamental para los ciudadanos, pero es un tipo especial de libertad incluso para estos privilegiados miembros de la sociedad. El estado se reserva el derecho de garantizar el uso eficiente de la propiedad para su propio provecho, y Aristóteles coincide con Platón en que la producción de hijos debe ser sometida a control para garantizar que los nuevos ciudadanos posean «óptimas condiciones físicas». (En Platón esto se suele expresar como «mejorar la naturaleza».) Y, también como Platón, desde luego tendrán que ser educados de la manera que determine el estado. «Los asuntos públicos deben dirigirse públicamente; no debemos pensar que cada ciudadano se pertenece a sí mismo sino que todos ellos pertenecen al Estado.» Aristóteles presenta incluso una larga lista de aspectos en los que hay que someter a control la vida de los ciudadanos; el estado es como el padre en una familia bien regulada: los hijos (los ciudadanos) «empiezan con un natural afecto y disposición a obedecer».

La mejor forma de este estado paternalista se deduce que es el gobierno de un rey. Como siempre, Aristóteles ofrece una prolija ordenación. Cuando «una familia entera o un individuo concreto es tan notable en cuanto a excelencia que la suya supera la de todos los demás, es justo que esa familia o ese individuo sea rey y soberano sobre todos los asuntos». Si no existen candidatos adecuados, podrían bastar las democracias, pues en ocasiones es mejor que «la opinión de la multitud... sea soberana». Aun cuando las opiniones de cualquier individuo quizá no sean tan sabias, es posible que todas unidas sean mejores; igual que —añade Aristóteles (seguramente por amarga experiencia personal)—, las comidas comunales son mejores que las proporcionadas a expensas de una sola persona.

¿Puede el estado ideal llegar a tener existencia real? Platón así lo creía. La primera etapa sería poner a un filósofo en el poder. Esto se ha hecho y no ha salido demasiado bien. El propio Platón pasó un tiempo como consejero de los gobernantes de Siracusa, en Sicilia, y en va-

rias ocasiones ha habido filósofos que han establecido pequeñas comunidades radicales, la mayoría de las cuales al parecer han sido muy desagradables. Tras la caída del Muro de Berlín a fines del siglo XX, el moderno estado checoslovaco tuvo incluso al frente a un filósofo profesional, Vaclav Havel, durante un tiempo. Pero en lo que está pensando Platón es en las virtudes filosóficas —el compromiso con la verdad, la justicia y la belleza— más que en una formación o cualificación más formales. Y aun cuando este ideal sea de imposible realización y haya de seguir siendo sólo teoría, el ejemplo que ofrece puede ser sin embargo valioso al informar las acciones de los gobernantes terrenales a la luz de lo que podría ser.

En una carta escrita en la prisión, Sócrates es descrito por Platón esperando la ejecución a manos de la democracia ateniense. Platón recuerda que Sócrates dijo:

> He llegado a la conclusión de que todos los estados existentes estaban mal gobernados y que era imposible reformar sus constituciones sin un trato drástico y mucha buena suerte. Me vi de hecho obligado a creer que la única esperanza de hallar justicia para la sociedad o para el individuo radica en la verdadera filosofía, y que la humanidad no descansará de sus problemas hasta que los auténticos filósofos obtengan el poder político o los políticos se conviertan milagrosamente en verdaderos filósofos.

Este es el tema de la *República.*

Ideas clave

La versión de Platón de los orígenes de la sociedad política es la «concepción materialista de la historia» de Marx; su descripción del interés individual rigiendo las relaciones económicas es a la vez el contrato social de Hobbes y la mano invisible de Smith; hay liberalismo en la estrategia de mitigar los efectos de la riqueza extrema y de la pobreza extrema; hay incluso un tipo de utilitarismo presente en la atribución al gobernante de la tarea de llevar al máximo posible la felicidad (y el «Bien»).

Pero la influencia más importante de Platón viene de la sugerencia de que la forma natural y más «eficiente» de organización social es aquella en la que los individuos y las clases tienen papeles y especializaciones diferentes. Platón lo justifica con la creación de una jerarquía educativa y social. Dicha jerarquía es el factor que, por encima de los demás, determina la realidad práctica de la sociedad.

- Las personas se reúnen naturalmente y empiezan a especializarse.
- El estado es como un individuo: tiene cabeza, corazón y cuerpo. Cuando mejor funciona es cuando las partes pueden cumplir sus diferentes funciones.

Texto clave

Platón, *La República.*

Cronología: De los primeros exámenes a los artistas del Renacimiento

HACIA 300 a.C.
El antiguo filósofo indio Kautilya escribe la *Arthasatra,* una despiadada obra política que se ha comparado a veces con *El príncipe.* Kautilya describe un sistema en el cual el rey no es más que uno de siete poderes, encargados todos ellos del sagrado deber de salvaguardar el bienestar del pueblo.

HACIA 150 a.C.
Los chinos utilizan exámenes escritos para seleccionar a los funcionarios, pero el proceso se contamina por la práctica de adiestrar a los solicitantes en las respuestas correctas, un problema que ningún sistema de examen ha conseguido resolver todavía.

115 a.C.
Momento importante del Imperio Romano: en 122 a.C. el emperador Adriano construye la Muralla de Adriano en Britania para defender de los bárbaros las zonas civilizadas. En 212 d.C. se otorga la ciudadanía a todos los adultos libres del Imperio.

751
El primer libro impreso que se conoce, un ejemplar del *Sutra del Diamante* budista.

HACIA 850
En Persia, el matemático Al Jwarizmi desarrolla los primeros «logaritmos» y el «álgebra» primitiva, que reciben su nombre de él. Posteriormente, en Oriente Próximo, el médico Alhazén (965-1039) sienta las bases de los estudios de espejos y lentes.

HACIA 1000
En Norteamérica, ciudades primitivas como Cahokia, ahora debajo de San Luis, superan a las medievales Londres y París en tamaño y complejidad.

1042
Primer uso conocido del tipo movible que se registra en China. No fue hasta 1454 cuando Gutenberg utilizó el tipo movible y adaptó la prensa de la uva para imprimir indulgencias religiosas para los europeos.

HACIA 1100
Desarrollo de la ciudad en Occidente, sobre todo en Italia y el Norte de Europa. Asentamientos como Venecia, París, Brujas y Londres contienen poblaciones de más de 10.000 personas.

1315-1319
Dos importantes avances tecnológicos. La invención del escape de eje de áncora y paleta permite la instalación de relojes mecánicos en las torres de las iglesias, dividiendo el día para el público general. (Los chinos llevaban utilizando relojes de agua desde alrededor de 1000 a.C.) También en esta época se desarrollan los primeros fusiles capaces de matar a una persona (que no fuera su propietario).

1430
Juana de Arco, la sencilla pastora cuya «visión» inspira la resistencia francesa lo bastante para permitirle derrotar a los invasores ingleses en Orléans, es capturada por sus compatriotas, los borgoñones, que la vendieron a los ingleses. Fue quemada viva pocos años después.

1434
Cosme de Médicis se constituye en gobernante *de facto* de Florencia y funda una dinastía que duró hasta 1737 con la excepción de un breve período en el cual se hizo con el poder el fraile «anticorrupción» Savonarola. Es la época del gran «Renacimiento» italiano del saber y la cultura.

1502-1507
Leonardo da Vinci, además de hacer una serie de importantes descubrimientos e invenciones, pinta la *Gioconda.*

1508
Y Miguel Ángel pinta la Capilla Sixtina.

1513
Maquivelo empieza *El príncipe*, la formulación clásica del arte de la política, que se publicará en 1532.

Capítulo 2

Nicolás Maquiavelo y la psicología del Estado

Tal vez irónicamente para alguien que escribe sobre «príncipes», Maquiavelo es el primer autor que se aleja del parternalismo de la sociedad tradicional para acercarse a nuestras nociones de «democracia». En sus escritos, las masas, por ignorantes y vulgares que sean, son mejores guardianes de la estabilidad y la libertad de lo que los individuos pueden llegar a ser jamás. Y a pesar de su fama de cínico, Maquiavelo nos recuerda que la injusticia amenaza los fundamentos de la sociedad desde dentro y nos apremia a combatirla siempre, dondequiera que aparezca y afecte a quien afecte.

En la Italia del siglo XVI hay una serie de elementos que hicieron que fuese, como siglos antes Grecia, un terreno especialmente fértil para todo género de arte, filosofía y pensamiento político.

De toda Europa era la región menos feudal, más rica y más políticamente variada. Su cultura era refinada, urbana y secular, su estructura administrativa estaba compuesta por ciudades-estado y «municipios» presididos por sus propios «príncipes» y camarillas gobernantes. Como consecuencia, el país era un mosaico de oligarquías, como la de Venecia, y tiranías, como la de Milán. Pero en algunos lugares (si bien pocos) había echado raíces un tercer sistema.

Uno de ellos era Florencia, la magnífica ciudad italiana donde Dante había escrito, algunos siglos antes, no sólo su visión del *inferno* sino también acerca de la organización política de la sociedad humana. Dante había planteado la cuestión de por qué las personas quieren

vivir en paz y en colectividad cuando podrían obtener mayor provecho arreglándoselas solas o compitiendo unas contra otras. Y respondió suponiendo que la vida social era la mejor manera que tenían, de hecho la única, de desarrollar su naturaleza racional. Pero a comienzos del siglo XV, la familia gobernante de Florencia, los Médicis, cuyo nombre era sinónimo de vicio y corrupción, llevaba un siglo promoviendo conflictos entre los pequeños comerciantes y los grandes y poderosos gremios como medio de hacerse con el dominio y conservarlo. Las oportunidades para que las personas desarrollaran su racionalidad tuvieron que esperar a que los Médicis fueran desplazados por un fraile dominico, Savonarola, que asumió el mando de la ciudad en nombre del pueblo.

Los primeros augurios no fueron prometedores, empero. Preocupado sólo por la moral y en modo alguno por la política, mucho menos por consolidar su propia situación, Savonarola descuidó la preparación de sus defensas, y cuando los pobres empezaron a cansarse de él, como sucede en toda democracia, pudieron regresar los ricos desplazados. En 1498 el cruzado moral (como Sócrates, muchos siglo antes) fue ejecutado. Su experimento democrático, sin embargo, duró algo más: hasta 1512, año en que los Médicis volvieron al poder. Y Savonarola dejó otro legado involuntario: Nicolás Maquiavelo, que trabajó para la nueva democracia florentina como funcionario de rango medio, obteniendo experiencia de participación con cuestiones reales de gobierno.

De hecho, durante la purga que siguió al regreso de los Médicis, Maquiavelo fue arrestado y después torturado por la nueva administración triunfante. Sólo cuando por fin fue absuelto se le permitió retirarse en paz y concentrarse en poner por escrito sus ideas políticas. Así se produjeron dos de las obras políticas más destacadas de todos los tiempos, *El príncipe (Il principo)* y los *Discursos sobre los diez primeros libros de Tito Livio (Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio).*

Obras

A menudo se dice que la primera de ellas fue un fracasado intento de reconquistar el favor; incluso está dedicada en encomiosos términos a «Lorenzo el Magnífico», hijo de Piero de Médicis (muy posiblemente una asociación deliberada, a modo de juego de palabras, con el anterior príncipe del mismo nombre, más famoso). Maquivelo introduce esta primera obra con las palabras: «Es costumbre que quienes de-

sean obtener el favor de un príncipe se esfuercen en hacerlo ofreciéndole regalos de las cosas que tienen por más preciadas o en las cuales saben que se deleitan de manera especial. De esta manera, con frecuencia se obsequia a los príncipes con caballos, armas, tejidos de oro, gemas u ornamentos similares dignos de su grandeza.» ¿Qué puede ofrecer Maquivelo, un funcionario retirado (depuesto)? «No he podido hallar entre mis posesiones nada que yo tenga en tan gran estima ni sea tan caro para mí como el conocimiento de las proezas de los grandes hombres, que he adquirido a través de una larga experiencia en los modernos acontecimientos y un constante estudio del pasado»; confía realizar así la tarea de combinar la obsequiosidad con la pomposidad.

Una vez establecida así su posición de esta respetuosa manera y fijado el estilo para sus investigaciones, Maquiavelo anuncia su intención de dejar el examen del gobierno republicano para «otro lugar». Este son los *Discursos*, que, aunque menos célebres, son su obra más extensa y enjundiosa. Incluso contiene algunas ideas adicionales de carácter liberal, que no concuerdan con el intento de complacer a los Médicis, pero no hay contradicción esencial alguna entre las dos obras. Lo que es más, hay una buena cantidad de duplicación.

Hoy en día se considera que los temas más importantes y originales de Maquiavelo guardan relación con la árida cuestión del análisis de las condiciones necesarias para el gobierno republicano, pero también se permite dedicar mucho tiempo y gran extensión al examen de la táctica militar. «Cuando se ve que un enemigo está cometiendo un gran error hay que suponer que no es sino un artificio», avisa, antes de describir «los méritos del rival en cuanto a fortalezas y caballería», sin olvidar utilizar mientras tanto su principal recurso literario de darse tono interesadamente nombrando personajes. A pesar de estos otros objetivos e intereses personales, su análisis del gobierno es mucho más detallado que el de Platón o el de Aristóteles; al fin y al cabo no hay nadie (en el contexto europeo) con quien se le pueda comparar en los siglos que median.

Y además sus escritos han resistido la prueba del tiempo. Si bien Maquiavelo escribe sobre y para una sociedad preindustrial, sus ideas siguen siendo relevantes, a veces de una forma sorprendente. En la Italia del siglo XVI, la sociedad y el poder estaban divididos entre tres grupos: la tierra y el campesinado, la industria (tal como era entonces) y la burocracia, de la cual había sido miembro Maquiavelo. Todo esto muestra una organización asombrosamente intemporal. Hasta el examen que hace Maquiavelo de la táctica militar se puede entender como una metáfora de las estrategias y efectos de la competencia eco-

nómica de hoy. Si se le toma literalmente, puede que Maquiavelo esté «fuera de onda» pero si se le considera más reflexivamente (leyendo entre líneas, como hay que leer todos los textos medievales), sus análisis no están tan lejos de las necesidades de hoy.

Por desgracia, raras veces se ha leído reflexivamente a Maquiavelo —o incluso se le ha leído, sin más— antes de condenarlo. Su fama es mucho peor de lo que merece. En vez de ser un «médico de los condenados» que recomienda una conducta inmoral cuando sea necesario o conveniente, siendo su nombre sinónimo de lo que los diccionarios registran hoy como conducta «astuta, amoral y oportunista», hay en sus escritos muchas cosas que indican que esencialmente era un hombre bueno que intentaba comprender la sociedad humana en su forma política. Pero es probable que Maquivelo se hubiera tomado filosóficamente esta mala prensa. Como sardónicamente observa en un punto, «la genuina virtud cuenta en los tiempos difíciles, pero cuando las cosas van bien los hombres miran por el contrario a aquellos cuya popularidad se debe a la riqueza o al parentesco». Y él no tenía ni lo uno ni lo otro. Maquiavelo desprecia constantemente las actividades, de éxito aparente pero poco escrupulosas, de Agatocles el Siciliano, que ascendió valiéndose de la maldad desde «la situación más baja y abyecta» hasta convertirse en rey de Siracusa siendo un hombre que no valía nada. Agatocles tenía la costumbre de gastar bromas como convocar a la gente al senado a discutir algo y luego dar señal a sus soldados para que mataran a todos. La verdadera conclusión de Maquivelo es que aunque el Siciliano llegara a ocupar el poder no logró «ganarse la gloria»; se imagina al apócrifo Maquiavelo elogiándolo.

Quizá la afirmación más polémica y carente de escrúpulos es que, si un príncipe tiene que elegir entre ser temido o ser amado, es mejor que sea temido, pues «el amor se considera una cadena de obligación que [para] los hombres, si son egoístas, se rompe siempre que ello sea útil a los fines de estos, pero el temor se mantiene merced al miedo al castigo, que nunca falla». En este sentido Maquiavelo es Hobbes, un siglo después, o incluso Mao Tse Tung en el XX, Mao igualmente célebre por su aforismo, muchas veces citado, de que el poder sale del cañón de un fusil. Pero, a diferencia de Mao, el consejo de Maquiavelo a los príncipes incluye la guía de que cuando

> un príncipe se vea obligado a quitar la vida a alguien, dejad que lo haga cuando haya apropiada justificación y manifiesta razón para ello; pero por encima de todo debe abstenerse de tomar la propiedad de otros, pues los hombres olvidan más fácilmente la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio.

Como observa Maquiavelo, «los pretextos para apoderarse de propiedades nunca faltan; el que empieza a vivir de la rapiña siempre hallará alguna razón para arrebatar los bienes de los demás, mientras que «las causas para arrebatar la vida son más pasajeras».

En realidad, gran parte de la notoriedad de Maquiavelo guarda probablemente relación con sus ataques contra la Iglesia católica, el organismo al que culpa de la ruina política de Italia, aun cuando, en su lecho de muerte, pidió —y recibió— la absolución (si bien, desde luego, esto pudo ser un ardid). En determinado pasaje escribe Maquiavelo (anticipándose a Nietzsche, por ejemplo, en unos cuatrocientos años): «Nuestra religión ha glorificado a los hombres humildes y contemplativos en vez de a los hombres de acción. Ha elegido como el supremo bien del hombre la humildad, la abnegación y el desprecio de las cosas mundanas...» El consejo que ofrece Maquiavelo a quienes aspiran a gobernar en la Europa del Renacimiento, por el contrario, es que

> no está mal... parecer misericordioso, leal, humano, sincero, religioso, y tampoco serlo, pero debéis tener la mente tan dispuesta que cuando sea necesario ser de otra manera podáis pasar a las cualidades contrarias... [y] hacer el mal si os veis constreñido a ello.

Aquí, Maquiavelo anuncia la táctica de las sociedades seculares emergentes en la redefinición de su relación con la autoridad moral de la Iglesia, y está muy claro: el príncipe tiene una moral «superior», no es que no carezca de ella. No es esta sólo una opinión de Maquiavelo: muchas sociedades dependen de esta precisa contradicción y recurren a declarar que el fin justifica los medios, aun cuando estos no cumplan los criterios de moral que se mantienen públicamente. Hasta Platón lo permitió en su «noble mentira», utilizada para explicar la diferencia en la educación y el papel de los ciudadanos. Maquiavelo no hace sino enunciar claramente lo que la mayoría de los gobiernos prefieren mantener secreto y escondido. «Todo el mundo ve lo que vos parecéis ser, pocos perciben lo que sois», dice Maquiavelo de la duplicidad de su príncipe. Algunos siglos después, en la confusión de la Segunda Guerra Mundial, el filósofo Bertrand Russell diría: «Semejante sinceridad intelectual acerca de la falsedad política difícilmente habría sido posible en otra época.»

«Médico de los condenados» o no, uno de los temas más poderosos y consistentes de Maquiavelo es la advertencia contra los peligros de hacer caso omiso a la injusticia; exhorta a los príncipes a «... considerar lo importante que es para toda república y para todo príncipe te-

ner en cuenta tales ofensas, no sólo cuando afecta a todo un pueblo sino también a un individuo». Es típica de esta preocupación su versión de la historia del noble griego Pausanias, brutalmente violado por otro de los favoritos del rey, que fue posteriormente ascendido. La víctima desahoga su ira contra el rey matándolo cuando se dirige al Templo, aun cuando ello supone «toda suerte de peligros» e implica la caída del propio Pausanias. La historia se propone demostrar también que no ve en interés del príncipe el permitir la injusticia.

«Como hemos observado varias veces —continúa Maquiavelo, entusiasmándose con su tema—, en toda gran ciudad ocurren de forma inevitable desdichados incidentes que reclaman al médico; cuanto más importantes sean esos incidentes más sabio tiene que ser el médico que se busca.» En Roma, por ejemplo, sucedieron algunos que fueron «curiosos e inesperados». En cierta ocasión, todas las señoras de la ciudad habían conspirado para matar a sus maridos. Se halló que un buen número de los maridos impopulares ya habían sido envenenados, y a muchos más les estaba esperando el veneno. Lo cierto es que cuando la antigua Roma se vio amenazada por otras conspiraciones, como la de las Bacanales durante la guerra macedónica, fue sólo (cree Maquiavelo) la resolución de los gobernantes de la ciudad al pronunciar sentencia de muerte «contra toda una legión al mismo tiempo» lo que salvó la situación. Igualmente digna de elogio es la eficacia de la práctica de diezmar un ejército: elegir por lotería a uno de cada diez de una fuerza amotinada y ejecutarlos.

> Pues cuando un gran número de personas han hecho algo malo y no está claro quién es el responsable, es imposible castigar a todos, ya que son tantos, y castigar a unos y dejar a otros sin castigo sería injusto... los no castigados cobrarían valor y volverían a obrar mal en otra ocasión; pero matando a la décima parte, elegida al azar, cuando todos son culpables, el que es castigado merece su suerte y el que no lo es teme obrar mal por si otra vez no se libra de esa suerte.

Un consejo como este ha llevado incluso a comentadores comprensivos como Bernard Crick a decir que Maquiavelo no habría reconocido el valor de las célebres palabras inscritas en el Old Bailey de Londres: «Hágase justicia aunque se hunda el mundo.» Aunque en otro sentido, Maquivelo insiste precisamente en que se haga justicia. Maquiavelo quizá sea inmoral, pero sin duda es un error condenarlo simplemente por amoral.

Pero los escritos de Maquiavelo son ante todo un análisis histórico y político contemporáneo de cómo se obtiene, se conserva y se pierde

el poder. La Italia del siglo XV tenía muchos ejemplos que ofrecer, sobre todo en relación con el desgobierno. La autoridad, incluso para el papado, se apoyaba en la corrupción en las elecciones y en el uso de la violencia y el engaño para manipular la opinión. Maquivelo busca en la historia ejemplos de ciertos incidentes y toma buena nota de las consecuencias, buenas o malas, para el gobernante. Después construye una hipótesis que se comprueba y se confirma o desaprueba. Es en este contexto donde Maquiavelo expone los medios para lograr determinados fines, independientemente de cualquier virtud o mérito que haya en esas ambiciones. Sus propios fines eran de hecho considerablemente dignos.

Juntos, estos «experimentos históricos» componen el banco de pruebas de la teoría de la sociedad de Maquiavelo. Y el primer hallazgo es que los orígenes de las sociedades en general y de las ciudades en particular son defensivos.

> En los principios del mundo, cuando sus habitantes eran pocos, vivieron durante un tiempo diseminados como los animales. Después, con la multiplicación de sus vástagos, se reunieron y, a fin de poder defenderse mejor, empezaron a buscar un hombre más fuerte y valeroso que los demás, lo hicieron jefe suyo y le obedecieron.

Los venecianos son un ejemplo de esto: la ciudad tuvo su origen en numerosas personas que buscaban refugio de las cotidianas guerras de Italia tras la decadencia. Al final, «sin ninguna persona concreta o príncipe que les diera una constitución, empezaron a vivir como una comunidad bajo leyes que parecían adecuadas para su conservación».

¿Qué clase de comunidades? ¿Qué tipo de leyes? Maquiavelo, siguiendo a Aristóteles, dice que hay seis tipos de gobierno, de los cuales «tres son malos y tres son buenos en sí mismos pero se corrompen fácilmente». Las formas buenas son *Principato, Ottimati* y *Popolare* —Principado, Aristocracia y Democracia— y las malas correspondientes son Tiranía, Oligarquía y Anarquía. Los estados están perpetuamente degenerándose y regenerándose a través de las diversas formas, aunque afortunadamente, piensa Maquivelo, un estado que se halla en una de las formas inferiores, caerá normalmente bajo el dominio político de otro mejor organizado.

Las recompensas de un príncipe por alcanzar el sistema correcto de gobierno son considerables, «en pocas palabras, el mundo triunfante, su príncipe glorioso y respetado por todos, el pueblo afectuoso con él y seguro bajo su dominio». Pero de la misma manera, con un mal dirigente, encontramos «con frecuencia príncipes a quienes dan muerte

asesinos, perpetuas guerras civiles y guerras extranjeras, Italia sumida en la tribulación y presa siempre de nuevas desgracias, destruidas y saqueadas sus ciudades». Vemos «a Roma incendiada, su Capitolio destruido por sus propios ciudadanos, los antiguos templos abandonados, los ritos religiosos corrompidos, el adulterio rampante... el mar lleno de exiliados y las rocas manchadas de sangre». Verdaderamente es por miedo y por propio interés por lo que los ciudadanos buscan el bien en el gobierno.

Para Maquiavelo, el estado sigue un ciclo de crecimiento, madurez y decadencia, en oposición a la idea optimista, cada vez más dominante en estos tiempos, en la que la gente suele imaginar que hay en la política una especie de virtuosa evolución que avanza hacia un sistema permanente casi perfecto. Esta doctrina de la «perfectibilidad» ha tenido la aprobación (a través de los siglos) de pensadores de diferentes credos políticos. Hegel indicó que la democracia liberal resultaría ser el «fin de la historia», mientras que Marx adaptó su pensamiento a su intento de demostrar que la Utopía se podía realizar por medio del socialismo y del comunismo. (Volveremos sobre este mito.) Pero para Maquiavelo, puesto que todas las formas de gobierno son insatisfactorias (las buenas porque su vida es muy corta, las malas por su «malignidad intrínseca»), lo mejor es una mezcla. En consecuencia, los legisladores prudentes deben elegir una forma de gobierno que contenga todos los elementos —principado, aristocracia y democracia— de modo que los defectos se reduzcan al mínimo y que cada uno pueda «estar de guardia sobre los otros». En esto Maquiavelo anticipa la doctrina de la división de poderes, que se encuentra en su forma más explícita en la Constitución americana, en la que el Príncipe (el Presidente), la Oligarquía (el Senado) y el Pueblo (el Congreso) se vigilan unos a otros.

Maquiavelo añade que es necesario, como se dijo que habían descubierto quienes gobernaban Florencia en el siglo XV, «reconstituir el gobierno cada cinco años», porque en ese plazo

> los hombres empiezan a cambiar sus costumbres y a quebrantar las leyes, y, a menos que ocurra algo que les recuerde los castigos que ello acarreará y vuelva a despertar el temor en ellos, pronto habrá tantos delincuentes que será imposible castigarlos sin peligro.

Esta es una temprana visión de la convención de las democracias, por lo demás reciente, de celebrar elecciones cada cinco años. Pero en cuanto a las propias elecciones Maquiavelo no abriga esperanzas románticas. Indica con tristeza que el populacho, cuando se le pide que

elija a un candidato, «confía en el chismorreo vulgar y en la reputación de los candidatos, no teniendo otro conocimiento de ellos basado en hazañas notables, o, si no, en alguna opinión preconcebida que tenga de ellos». Esto es una desdicha, ya que «aunque los hombres cometen errores en cuanto a cosas generales, no los cometen en relación con asuntos de detalle».

Al mismo tiempo, observa que Aristóteles también recomendó que coexistieran en un estado «principado, aristocracia y democracia». El éxito de la antigua Roma estuvo para Maquiavelo en el aprovechamiento de esta sinergia, en la conquista del ideal griego de ciudadano activo y virtuoso, en un estado unido bajo leyes sensatas. En los *Discursos* aconseja que la constitución reparta el poder entre los nobles y el pueblo, así como con los Príncipes, «entonces estos tres poderes se refrenarán recíprocamente». La constitución romana se considera la ideal, a pesar de «las peleas entre el pueblo y el senado», un inconveniente necesario para llegar a su «grandeza». Observaciones como esta subrayan la determinación de Maquiavelo de hacer caso omiso de la tradición cristiana de Santo Tomás de Aquino y otros pensadores medievales, inspirándose directamente por el contrario en las obras de Aristóteles e (indirectamente) Platón.

Aunque hay seis tipos de gobierno, para Maquiavelo hay solamente dos tipos de estado: las repúblicas y los principados (monarquías constitucionales). Las repúblicas prosperan cuando respetan las costumbres y tradiciones; cuando la ciudad domina al campo; cuando existe una amplia clase media; cuando el poder popular es institucionalizado y cuando hay mucho espíritu cívico. Por otra parte, la capacidad de adaptación a la circunstancia es la virtud fundamental del gobierno republicano. «Una república o un príncipe tienen que hacer aparentemente por necesidad lo que la necesidad les obliga a hacer.» La discordia en un estado (como las turbas que caracterizaron a Roma) puede en realidad fortalecer la república: «... toda ciudad debe proporcionar medios y maneras para que la ambición del populacho pueda encontrar un desahogo, sobre todo en una ciudad que se proponga valerse del populacho en empeños importantes».

Es únicamente en tiempos de crisis cuando se necesita un príncipe. Épocas en las que, por ejemplo, no se puede detener a un individuo despiadado, o el estado carece de virtud y existe injusticia cívica, o la república ha sido formada de «material inadecuado». En general, sin embargo, «cuando hay un príncipe... lo que hace en su propio interés habitualmente perjudica a la ciudad, y lo que hace en interés de la ciudad lo perjudica a él».

Maquiavelo es indudablemente cínico en cuanto a la naturaleza humana. Las personas no conocen tampoco, al parecer, sus intereses. Como él dice: «los hombres se corrompen fácilmente», pasando «de una ambición a otra, y, después de luchar contra el maltrato, lo infligen después a otros». Las masas son especialmente crédulas. Si

> unas propuestas hechas ante el populacho parecen seguras, aun cuando en ellas se esconda el desastre, o cuando parecen cosa atrevida, aun cuando en ellas se esconda la ruina de la república, será siempre fácil convencer a las masas de que las adopten.

Una sección de los *Discursos* lleva como título la siguiente advertencia: «Cuán frecuentemente son erróneas las opiniones que los hombres adoptan en relación con asuntos de transcendencia.»

De manera semejante, «los apetitos humanos son insaciables, pues por naturaleza estamos de tal modo constituidos que no hay nada que no podamos anhelar, pero por fortuna somos de tal manera que de esas cosas no podemos conseguir sino pocas. La consecuencia es que la mente humana se halla perpetuamente descontenta, y es proclive a cansarse de sus posesiones». Continúa Maquiavelo:

> Esto confirma lo que se ha dicho anteriormente, a saber, que los hombres nunca hacen el bien a menos que la necesidad los obligue a ello; pero cuando son demasiado libres para elegir y pueden hacer exactamente lo que quieran, la confusión y el desorden se hacen rampantes en todas partes. De aquí que se diga que el hambre y la pobreza hacen a los hombres industriosos y que las leyes los hacen buenos.

Añade Maquivelo que podría «disertar largamente sobre las ventajas de la pobreza sobre la riqueza y de cómo la pobreza trae honor a las ciudades, provincias e instituciones religiosas, mientras que la riqueza las habría arruinado de no haberlo hecho otros tantas veces».

Pero Maquiavelo es demasiado pragmático:

> ... en todos los asuntos humanos, si los examinamos con detenimiento, reparamos en que es imposible eliminar un inconveniente sin que surja otro. Si queremos tener una numerosa población y proporcionarle armas para fundar un gran imperio, habremos hecho a aquella tal que ahora no podemos manejarla como queramos...

En todos los debates hay que considerar «cuál es la opción que supone menos inconvenientes y adoptarla como la mejor, pues nunca se halla una cuestión que esté clara y no sea discutible».

Influencia

Un siglo después, en el caos de la Inglaterra revolucionaria, Thomas Hobbes consideraría que la naturaleza de las personas es tan mala que la única manera en que se pueden garantizar la seguridad y la defensa es crear un gobierno fuerte capaz de reprimir a los individuos. Pero Maquiavelo sigue la tradición de Platón y Aristóteles, que creían en la bondad esencial del alma (¡aunque no de las personas de verdad!) y sigue considerando a toda persona capaz de recurrir a esta fuente de sabiduría natural. Así pues, para Maquivelo, como para Platón y Aristóteles, el papel del estado es ayudar a las personas a realizar esas posibilidades. Al mismo tiempo, todos aceptan que la psicología de los gobernantes y de los gobernados varía dependiendo del sistema político dominante y de la estructura del estado.

Antes de Maquiavelo, los escritores medievales habían basado la legitimidad en Dios, que expresaba su voluntad a través de la jerarquía de papa, obispos y sacerdotes, u opcionalmente a través del emperador y las familias reales de Europa. Maquiavelo, por el contrario, no duda que el poder está al alcance de todo el que tenga la habilidad de hacerse con él. El gobierno popular es mejor que la tiranía no por ninguna razón «moral» primordial, sino por su éxito en la consecución de determinadas metas políticas: independencia nacional, seguridad y una constitución equilibrada. Esto significa repartir el poder entre príncipes, nobles y pueblo en proporción a su poder «real». (Para una máxima estabilidad, según Maquiavelo, la parte del pueblo tiene que ser sustancial.)

El interés de Maquiavelo por la vida social da por supuesto que las personas son básicamente iguales en todas partes, sea cual fuere su sociedad, pero que su conducta es diferente, ya que el estado alienta ciertos rasgos y no otros. El hombre está esencialmente interesado en imponer su voluntad sobre los demás —o en impresionarles— y obtener reconocimiento. También Aristóteles había descrito al hombre como un animal político, pero, a diferencia de la versión de Maquiavelo, interesado en trabajar en el seno de una comunidad por el bien común. El ciudadano de Maquiavelo sólo es político por «ser amante del poder y la fama». Thomas Hobbes y el filósofo del siglo XIX Nietzsche coincidirían más tarde con esto; Nietzsche iría más lejos al decir que la única función de la mayoría de la gente es dar a los «héroes» o «superhombres» algo que pueden usar para glorificarse. Maquiavelo es más

generoso: valora a «las turbas», las considera vitales para la democracia. Como hemos visto, cada ciudad debe proporcionar «medios y maneras para que las ambiciones del populacho puedan encontrar un desahogo, sobre todo una ciudad que se proponga valerse del populacho en importantes empeños». Sin embargo, como el populacho, «engañado por una falsa apariencia de ventaja, a menudo busca su propia ruina, y es fácilmente movido por magníficas esperanzas y temerarias promesas...» debemos recordar que «una muchedumbre es inútil sin un jefe». Tampoco basta «valerse primero de amenazas y después clamar por la necesaria autoridad».

Maquiavelo concluye que, «contrariamente a la opinión común», cuando el populacho está en el poder y el estado se halla en buen orden, aquel será «estable, prudente y agradecido», mucho más que un príncipe sabio. Pues aun cuando «los príncipes son superiores al populacho por trazar leyes, códigos de vida cívica, estatutos y nuevas instituciones, el populacho es superior por mantener lo que se ha instituido...». Concluye:

> El gobierno consiste nada más que en dominar a los súbditos de tal manera que no puedan haceros daño, no tengan causa para ello; lo cual se puede conseguir bien asegurándose de ellos privándoles de todos los medios de haceros daño, bien tratándolos tan bien que fuera poco razonable que desearan un cambio de fortuna.

Aun así, aunque las masas sean «más sabedoras y constantes que un príncipe», la «democracia» de Maquiavelo sólo abarca, como la de los griegos, a la minoría de los compatriotas más ricos, cuya tarea es impedir que los demás conquisten el poder, quizá aprovechando el poder de las turbas. Pero, a causa del deseo de la nobleza de dominar y controlar, mientras que el pueblo llano simplemente desea evitar ser dominado, «este tendrá mayor entusiasmo por la libertad». Y, aunque los muchos son incompetentes para trazar una constitución, «dado que la diversidad de opiniones les impedirá descubrir la mejor manera de hacerlo», una vez se den cuenta de que se ha hecho «no accederán a abandonarla».

Maquiavelo es el primer personaje europeo importante que alaba la libertad como una virtud básica; escribe en diversas formas que «los que establecen una Tiranía no son menos culpables de lo que son dignos de elogio los fundadores de una República o de un Reino...» y que «todas las ciudades y todos los países que son libres en todos los respectos se benefician enormemente de ello». El año de la muerte de

Maquiavelo, 1527, marca el momento en que los ejércitos del emperador Carlos V entran en Roma y la saquean; marca asimismo el final de la propia época renacentista.

Ideas clave

Muchas veces se describe en una visión estrecha a Maquiavelo como potenciador del uso de la fuerza y la duplicidad, aun cuando su intención fue altamente moral: proteger al estado de las amenazas internas y externas y en última instancia fomentar el bienestar de los ciudadanos, no simplemente los intereses del príncipe.

En los *Discursos*, Maquiavelo defiende la «virtud cívica», poniendo el bien común por encima de los intereses egoístas, e identifica ese curioso rasgo de la toma colectiva de decisiones: que el juicio de las masas puede ser más sensato que el de unos individuos por ilustrados que sean.

- Las personas son una mezcla, ninguna muy superior a otra, y ningún sistema es perfecto tampoco. Como hasta un buen príncipe puede corromperse, lo mejor es diseñar el estado con una serie de controles y equilibrios.
- El estado es solamente tan bueno como lo sean sus ciudadanos; los gobernantes deben conocer los peligros de permitir que disminuya el espíritu cívico.
- Aunque hay muchos caminos que llevan al poder, sólo vale la pena seguir unos pocos de ellos.

Texto clave

Maquiavelo, *Discursos* (1531).

Cronología: Desde la época del Descubrimiento hasta la Revolución inglesa

1516
Tomás Moro publica su descripción de una «Utopía» en la cual no se ahorca a los pobres por robar pan, sino que sólo se les convierte en esclavos, y en la cual no se permite a los propietarios cercar los pastos.

1530
Copérnico hace circular copias de su teoría herética según la cual la Tierra gira alrededor del Sol. (Retrasa la publicación otros catorce años; no se hará hasta después de su muerte.)

1570
El primer «Atlas del Mundo» es publicado por Ortelius en Amberes. Es una época de descubrimientos, ejemplificada por los viajes de Colón.

1572
La aparición de una nova en Casiopea demuestra que ni siquiera el firmamento celeste está totalmente «fijo».

1628
En Inglaterra, el Parlamento obtiene la «Petición de derecho», el acuerdo del monarca a no establecer impuestos sin su consentimiento y a no detener a un ciudadano sin causa.

1637
En los Países Bajos, el precio de los bulbos de tulipán se dispara al ofrecerse precios fantásticos por las variedades más raras, lo que conduce al primer ejemplo

que se conoce de colapso financiero. La quiebra financiera de Londres —la Burbuja de los Mares del Sur—, de triste memoria, tiene lugar 83 años después de esta.

1640
El rey Carlos de Inglaterra se ve obligado a recordar a su conflictivo Parlamento que solicite fondos tras la invasión del reino por los escoceses. Dos años después hay una guerra civil entre las fuerzas parlamentarias y el rey; en 1645 el Nuevo Ejército Modelo de Cromwell aplasta a las fuerzas realistas en Naseby. Carlos huye a refugiarse con sus antiguos enemigos, los escoceses, pero estos lo venden a los parlamentarios en 1647 por la principesca suma de 400.000 libras. Al cabo de dos años, Carlos es ejecutado. Inglaterra se convierte en una «Commonwealth» o Mancomunidad.

1651
Thomas Hobbes publica el *Leviatán*.

Capítulo 3

El mundo malvado de Hobbes

Aristóteles pensaba que las personas, al ser racionales, tendrían una inclinación natural a organizarse voluntariamente en sociedades. Thomas Hobbes, casi dos mil años después, pensaba que las personas, al ser racionales, carecerían de tal inclinación.

Thomas Hobbes tiene una visión más cínica y, como él diría, realista de la naturaleza humana que los griegos. Aunque está de acuerdo en que las personas tienen en cuenta su propio interés, es poco más lo que Hobbes acepta de los Antiguos. Mientras que Platón y Aristóteles imaginaban que las personas (al menos algunas) eran virtuosas (y hasta Maquiavelo creía al menos que merecía la pena parecerlo), Hobbes considera que la sociedad no es más que una mezcla de egoísmo, violencia y miedo, coronada por una saludable dosis de engaño para que las cosas funcionen mejor. Hobbes tiene incluso la temeridad de describir esto como «el estado de naturaleza», una escandalosa expresión calculada para suscitar la ira de la Iglesia y que contradice directamente la optimista imagen bíblica de Adán y Eva en el Jardín del Edén antes de la Caída.

¿Cómo llegó Hobbes a tener una visión tan negativa de la sociedad? Al fin y al cabo, durante la mayor parte de la Edad Media en Europa, casi la única teorización sobre estos asuntos había sido la de los teólogos católicos en sus conventos y monasterios. En sus comentarios sobre Aristóteles, Santo Tomás de Aquino (1225-74) basó en la idea aristotélica de la racionalidad la necesidad de un orden social virtuoso

y de inspiración divina al que nadie podría desafiar sin desafiar a Dios. Precisamente por hacerlo (entre otras razones) Hobbes fue considerado por sus contemporáneos, si no realmente como un ateo, sin duda como un hereje. Incluso, tras la Gran Peste de 1666, en la que murieron 60.000 londinenses, y del Gran Incendio justo después, se estableció una comisión parlamentaria para investigar si la herejía podría haber contribuido a los dos desastres. En la lista de posibles causas figuraban los escritos de Hobbes.

Pero Thomas Hobbes nació en la Inglaterra central, en el seno de una sociedad Tudor que estaba empezando a hundirse en la acrimonia de la Guerra Civil inglesa. De este hecho se han sacado muchas conclusiones tratando de explicar el deseo de Hobbes de una autoridad todopoderosa; tal vez sea demasiado fácil explicar retrospectivamente la extraordinaria contribución de Hobbes al desarrollo del modelo occidental de sociedad. Al fin y al cabo los griegos vivieron en unas circunstancias en las que los gobiernos estaban continuamente yendo y viniendo y sin embargo produjeron teorías que mostraban preferencia por objetivos muy diferentes. Sería tal vez igual de razonable que los psicólogos conductistas dijeran que el planteamiento de Hobbes se origina en la aflicción emocional de verse separado de su padre, un vicario que perdió su empleo tras pelearse con otro pastor en la puerta de la iglesia. (Esto explicaría indudablemente su propia tendencia a luchar con la Iglesia sin renegar de ella.) Después de aquel suceso, el joven Hobbes tuvo que ser educado por su tío y finalmente se convirtió en un consumado erudito en Oxford.

Tras salir de la universidad licenciado con un grado en lógica escolástica y, según se ha dicho, varios más en desprecio por Aristóteles en especial y por las universidades en general, Hobbes obtuvo un puesto como tutor del conde de Devonshire. Viajó mucho con el duque; se movió en círculos aristocráticos e incluso conoció al célebre astrónomo italiano Galileo en 1636. Cuatro años antes Galileo había publicado su famoso *Diálogo,* en el que expone algunas de las conclusiones de su observación del cielo con el recién inventado telescopio, en especial su descubrimiento de que las lunas de Júpiter giran alrededor de su planeta matriz y la sugerencia de que los planetas también giran alrededor del Sol. A pesar de la manera prudente en que expresaba esta indicación, Galileo fue llamado a Roma por la Iglesia; se le exigió que se retractarse y se le prohibió seguir haciendo observaciones astronómicas. La Tierra —le recordaron los cardenales— era el centro del universo y no giraba alrededor de nada. Hobbes admiraba a Galileo y en cierta medida se inspiró en su ejemplo para sus escritos. Su sistema político

supone un vuelco tan radical de la vida social como el que los astrónomos pudieran ofrecer del sistema solar.

Los libros de Hobbes son una extraña mezcla de jurisprudencia, entusiasmo religioso e iconoclasia política. Hay un trasfondo de culpabilidad que recuerda a San Agustín, mil años antes, quien en sus escritos había dedicado muchos miles de páginas a culparse y disculparse alternativamente por la maldad de un alma que lo había llevado, entre otras cosas, a robar manzanas... y, como cuenta solemnemente, a pasárselo bien al hacerlo. Otros aspectos, sin embargo, en especial los aspectos legales de Hobbes, son innovadores y a menudo perspicaces, aunque en ocasiones la lógica de sus argumentos sea cuestionable. De todo ello es su teoría política, la primera importante desde Maquiavelo, lo que posee mayor interés y ejerció mayor influencia histórica.

Obra

El punto de partida de la teoría hobbesiana de la sociedad es una visión mecanicista del universo y dentro de él de la vida humana. «La naturaleza (el Arte mediante el cual Dios ha hecho el Mundo y lo gobierna)», escribe Hobbes a modo de introducción al *Leviatán*,

> ...es imitado por el *arte* del hombre (al igual que en muchas otras cosas) de manera que puede hacer un animal artificial. Pues viendo que la vida no es sino el movimiento de los miembros, el principio de ello está en alguna parte principal de dentro; ¿por qué no podemos decir que todos los *autómatas* (máquinas que se mueven mediante resortes y ruedas, como un reloj) tienen una vida artificial? Pues ¿qué es el *corazón* sino un *resorte*, y los *nervios* sino otros *resortes;* y las *articulaciones* sino otras tantas *ruedas,* que dan movimiento a todo el cuerpo como se propuso el artífice?

Su opinión es que las personas son máquinas, movidas por lo que él denomina «apetitos» y «aversiones».

> Estos pequeños principios de movimiento dentro del cuerpo del hombre, antes de aparecer al andar, hablar, golpear y otras acciones visibles, son comúnmente denominados EMPEÑO. Este empeño, cuando es hacia algo, es denominado APETITO O DESEO, siendo este el nombre general y estando el otro con frecuencia limitado a significar el deseo de alimento, a saber, hambre y sed. Y cuando el empeño es de alejarse de algo es generalmente denominado AVERSIÓN.

Se deduce que los autómatas, los mecanismos de relojería que tan típicos de la época fueron y que aparecían como estrafalarios juguetes de niños en los campanarios de las iglesias de las ciudades más ricas, en realidad no es que parecieran tener vida, sino que la tenían: una vida artificial. «La vida misma no es más que movimiento, y nunca puede carecer de deseo, ni de temor, ni tampoco de sentido.»

El movimiento de los autómatas no es más carente de sentido que el movimiento del animal y del ser humano, y el ser humano no es más libre de dirigir sus impulsos que la máquina. Algunos de estos «movimientos», pero no todos, son innatos; el resto son resultado de la experiencia. Todos tratan de satisfacer estos apetitos, variando sólo en el grado y en el gusto particular. Hobbes piensa que la «máquina humana» está programada para dirigir sus energías de manera egoísta. Duda que sea posible alguna vez que los seres humanos actúen de forma altruista; incluso las acciones aparentemente benévolas se realizan por interés personal, tal vez para hacer que quienes las realizan se sientan bien consigo mismos. En los seres humanos, el movimiento básico es el que se dirige al poder: «... en primer lugar afirmo una general inclinación de toda la humanidad, un perpetuo e inquieto deseo de poder, que sólo cesa con la muerte.»

Esta opinión se asocia muchas veces con los escritos de Nietzsche, en ocasiones con Hegel, pero es Hobbes quien lo expone de una manera mucho más convincente y elegante doscientos años antes. Este deseo de poder es la causa de las luchas y conflictos humanos, el origen de la «guerra de todos contra todos», como dice Hobbes. Es sólo con una autoridad suprema como la sociedad puede superar esta lucha por el poder sobre los demás; ello requiere que las personas abandonen sus derechos «naturales» a cambio de protección y estabilidad. Así empieza Hobbes el *Leviatán:*

> El arte va aún más allá, imitando esa obra racional y muy excelente de la naturaleza, el hombre. Pues por el arte se crea el gran LEVIATÁN llamado COMMON-WEALTH, o ESTADO, que no es sino un hombre artificial; aunque de mayor estatura y fuerza que el natural, para cuya protección y defensa está concebido...

La naturaleza política de la sociedad humana se descubre en el examen de sus primerísimos orígenes, en este caso recorridos por Hobbes desde la «invención» del lenguaje, cuando Dios enseña a Adán los nombre de los seres creados:

> La utilidad general del discurso es convertir nuestro discurso mental en verbal; o la sucesión de nuestros pensamientos en una sucesión de palabras; y eso por dos finalidades, una de las cuales es el registro de las consecuencias de nuestros pensamientos, los cuales, siendo proclives a escapar de nuestra memoria y obligándonos a un nuevo esfuerzo, pueden ser de nuevo rememorados merced a las palabras por las que estuvieron señalados.

La otra utilidad es la comunicación: enseñar, «hacer conocer a otros nuestros deseos o propósitos, que tengamos la mutua ayuda unos de otros». Pero inmediatamente, junto con las oportunidades de la comunicación, el lenguaje hace posible nuevos abusos. Las personas pueden usar las palabras para intentar engañar a los demás... o a sí mismas.

> Pues los errores de las definiciones se multiplican, según se desarrolla el juicio; y conducen a los hombres a absurdos que al final ven que no pueden evitar sin volver a juzgar desde el principio; en lo cual se halla el fundamento de sus errores. De donde ocurre que los que confían en los libros hacen como los que suman muchas pequeñas cantidades en una mayor sin considerar si esas pequeñas cantidades estaban bien sumadas o no; y, encontrando visible el error al final y no desconfiando de sus primeros motivos, no saben por dónde salir, sino que pasan mucho tiempo revoloteando sobre sus libros, como pájaros que habiendo entrado por la chimenea y hallándose encerrados en una estancia acuden revoloteando a la falsa luz del cristal de una ventana por falta de ingenio para considerar por dónde entraron.

Los filósofos, sin embargo, han revoloteado por muchas de las ideas del *Leviatán*. Nietzsche se apropió indebidamente de la «voluntad de poder»; John Rawls se valió de la idea del contrato social para explicar la toma de decisiones morales; hoy en día hay repetidas referencias al determinismo social en general, con frecuencia, por ejemplo, al hablar del «gen egoísta» al que se recurre a veces para explicar la conducta humana.

Los comentadores dieron posteriormente mucha importancia a la falta de rigor académico o incluso científico de Hobbes, tal vez como reflejo de los prejuicios de sus contemporáneos, que despreciaban su origen humilde, pero Hobbes siguió su propio camino y se mofaba a su vez de los filósofos. Sin embargo, quizá el aspecto más sorprendente de la filosofía política de Hobbes es que, en una época de minucioso respeto hacia las diversas autoridades de Dios, el papa, el personaje de alta cuna y demás, es decididamente racional en su enfoque. Y en

su teoría de los movimientos Hobbes se hace eco de la visión popular de la ciencia en su época, impresionado por los redescubrimientos de Galileo de las montañas de la Luna (Demócrito se había referido ya a ellas), las fases de Venus y el movimiento de los planetas, así como por descubrimientos biológicos como el de la circulación de la sangre por Harvey, todo lo cual se oponía en general a la opinión establecida. Sus argumentos se basan en motivos claramente fundados, su razonamiento se muestra en claros términos paso a paso sin palabrería ni «revoloteo» y sin apelar a autoridades místicas o tradicionales. Este es también un objetivo consciente, pues, como dice de la «abstrusa filosofía» de los Académicos,

> cuando los hombres escriben volúmenes enteros de esa basura, ¿acaso no están locos o se proponen volver locos a los demás?... Pues es tal este género de absurdo que puede con razón contarse entre las muchas especies de locura; y el tiempo que, guiado por claros pensamientos de sus anhelos mundanos, se abstienen de disputar o de escribir estas cosas, ha de considerarse como intervalos lúcidos. Y hasta aquí sobre las Virtudes y Defectos Intelectuales.

La insistencia de Hobbes en la claridad y el sentido común lo lleva a tener una baja opinión de los métodos de Aristóteles e incluso de buena parte de las obras de los Antiguos. Mientras que muchas veces encontramos a Aristóteles, y también a Maquiavelo, extrapolando conclusiones de datos inadecuados dondequiera y en cualquier cosa que les inspire su «luz natural», Hobbes es mucho más cauto. La experiencia no confirma nada universalmente, dice Hobbes en otros de los numerosos libros que escribió en sus noventa y un años de vida, anticipándose a David Hume en su rechazo de la inducción.

En realidad, Hobbes está aquí desafiando a sus críticos en un punto que el propio Aristóteles había demostrado originariamente: que el razonamiento inductivo —es decir, extraer conclusiones generales de cosas reales limitadas— es siempre, filosóficamente hablando, no válido. O, como ha afirmado Bertrand Russell, un pollo puede tener muchas pruebas de una teoría y pensar que el granjero es amigo suyo (puñados de grano cada mañana), y sin embargo estar equivocado cuando trate de generalizar. Porque una mañana la infortunada ave se encontrará con que su «amigo» el granjero no le echa grano sino que le retuerce el pescuezo.

Hobbes se preocupa mucho por evitarse un destino tan poco digno, sobre todo en la Inglaterra de la Guerra Civil, y es meticuloso en

su planteamiento. Descompone (mediante el análisis) los fenómenos sociales en sus «componentes básicos» y sólo entonces los sintetiza para exponer una nueva teoría.

Es esta técnica, como gran parte de sus teorías sobre el poder como resorte motivador de la humanidad, lo que hace de Hobbes un pensador claramente moderno. Esto se demuestra, por ejemplo, en lo que hace después con su primera y más básica aseveración, la idea de que las personas tienen deseos o movimientos internos y buscan «por necesidad» el poder para satisfacerlos.

> El poder *de un hombre* (por tomarlo universalmente), es su medio presente de obtener algún bien futuro aparente. Y es o bien o*riginal* o bien *instrumental.* El *poder natural* es la eminencia de las facultades del cuerpo, o de la mente; como extraordinaria fuerza, forma, prudencia, artes, elocuencia, liberalidad, nobleza. Son *instrumentales* aquellos poderes que adquiridos por estos por la fortuna son medio e instrumento para adquirir más; como riquezas, fama, amigos y la secreta actuación de Dios que los hombres llaman buena suerte. En cuanto a la naturaleza del poder, es en este aspecto semejante a la fama, que aumenta conforme avanza, o como el movimiento de los cuerpos pesados, que cuanto más lejos van más se aceleran.

Hay tres cosas que se deducen directamente de esta compulsión, tres «causas principales de disputa», como dice Hobbes. La primera es la *competencia* por el lucro, la segunda es la *falta de seguridad* y la compulsión por la seguridad, mientras que la tercera y última es la compulsión a la *gloria* y la fama. Sin embargo las tres precipitan la violencia.

> Los primeros usan la violencia para hacerse amos de las personas, esposas, hijos y ganado de otros hombres; los segundos para defenderse, los terceros por naderías, una palabra, una sonrisa, una opinión diferente, o cualquier otra señal de subestimación directa de sus personas o por reflejo las de sus parientes, sus amigos, su nación, su profesión o su nombre.

Por supuesto, las personas ven que están en peligro a causa de sus semejantes y viven perpetuamente en el peligro y en el temor.

> Por lo tanto es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los mantenga a todos en el temor se hallan en la condición que se denomina guerra; y es una guerra de todos contra todos. Pues la GUERRA no consiste sólo en la batalla o en acto de combatir, sino en... la disposición.

Todo hombre se convierte en «enemigo de todo hombre», al vivir sin otra seguridad que «la que su propia fuerza y su propia invención le proporcione». En esas condiciones, observa Hobbes en un pasaje que culmina en las palabras más famosas del *Leviatán*,

> ... no hay lugar para la industria, porque su fruto es incierto; y en consecuencia no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que se importan por el mar, no hay cómodos edificios, ni instrumentos para llevar y traer las cosas que requieren mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra, ni medición del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad, y, lo peor de todo, hay continuo temor y peligro de muerte violenta, y la vida del hombre es solitaria, mísera, desagradable, brutal y corta.

A aquellos de sus contemporáneos que discuten la existencia de esta naturaleza en el hombre, tal vez preguntando por qué iba Dios a crear semejante raza, Hobbes les desafía a que duerman con sus puertas y sus cofres de dinero abiertos. De todos modos, dice, no es tanto una acusación contra la naturaleza del hombre como contra sus acciones. «Los deseos, y otras pasiones del hombre, no son un pecado en sí mismas.» Porque en la

> guerra de todos contra todos también esto es importante: que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen lugar aquí. Donde no hay poder común no hay ley: donde no hay ley no hay injusticia.

Los conceptos de «justicia» y «derechos» son «cualidades que se relacionan con los hombres en sociedad, no en soledad». La moral requiere la sociedad. El hombre solitario no es moral. Sólo a través de la sociedad puede «el hombre solitario» obtener algún alivio del miedo, alguna paz y seguridad: «El miedo de la opresión dispone a un hombre a anticipar o a buscar ayuda en la sociedad: pues no hay otro medio para que un hombre asegure su vida y su libertad.»

Hasta siquiera un dirigente excepcionalmente fuerte o implacable necesita a la sociedad, incapaz de escapar a la igualdad esencial con su prójimo:

> La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales, en las facultades del cuerpo y de la mente, que, aunque se encuentre a veces uno manifiestamente más fuerte de cuerpo o más rápido de mente que otro, cuando se considera todo en conjunto la diferencia entre un hombre y otro no es tan notable.

Aunque muchos tal vez crean que las diferencias de intelecto son grandes, no es sino una «vana presunción»: «pues ven su propio ingenio de cerca y el de los demás a distancia».

Los individuos son todos mortales y falibles. Esta igualdad fundamental hace imposible que nadie se sienta seguro de los demás, excepto creando el poder absoluto del estado. En parte a causa de esto, los fundadores de las mancomunidades tendrán que implantar en las masas la creencia de que la ley es divina y procede «de los dictados de algún Dios u otro espíritu» y que ellos son «de una naturaleza más elevada que la de los simples mortales». El «pacto» de Hobbes (por el cual los gobernados cambian su libertad por seguridad) es una ficción virtuosa semejante: él no supone que haya tenido un paralelo histórico real, sino que se limita a ofrecer una racionalización conveniente. Los filósofos expresan a menudo la objeción de que el contrato social en su totalidad suscita la cuestión de cómo pudo haberse iniciado o mantenerse, ya que se supone que nadie, en opinión de Hobbes, actuó por otra cosa que por interés personal inmediato; es el clásico problema de cómo sacarse a uno mismo del pozo. Pero estas objeciones son inadecuadas. Hobbes no hace aseveraciones históricas; sólo expone ficciones.

Sin embargo, las leyes de la naturaleza son bastante reales. La más fundamental de ellas es el derecho a proteger la propia vida. Como la mejor manera de hacerlo es que haya paz y no guerra, lo que se requiere es buscar la paz:

> Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas necesarias para una vida cómoda y una esperanza de obtenerlas por su ingenio. Y la razón sugiere convenientes artículos de paz sobre los cuales se puede conseguir que los hombres estén de acuerdo. Estos artículos son los que también se denominan leyes de la Naturaleza.

La transferencia por el pueblo a la autoridad soberana del derecho a usar la fuerza, «la mutua transferencia del Derecho» es «lo que los hombres llaman CONTRATO». La expresión general de las leyes de la naturaleza es la del mandato bíblico, hacer a los demás solamente lo que queramos que nos hagan a nosotros mismos. Y Hobbes traza otro contraste con las opiniones de Aristóteles acerca de los «animales políticos»:

> Es cierto que algunos animales, como las abejas y las hormigas, viven sociablemente unos con otros... y sin embargo no tienen otra

> dirección que sus juicios y apetitos particulares, ni tienen lenguaje con el cual puedan comunicarse unos a otros lo que consideran conveniente para el beneficio común, y por lo tanto quizá haya algún hombre que desee saber por qué la humanidad no puede hacer lo mismo.

La razón es que los hombres gustan de compararse unos con otros, a diferencia de los animales, cuyo interés individual es de manera más sencilla idéntico al colectivo. Las hormigas y las abejas no se diferencian en sus métodos, limitándose a aceptar el sistema, y mucho menos tratan de engañarse unas a otras. La única manera —continúa Hobbes— de reproducir un sistema tan virtuoso con personas es

> conferir todo el poder y la fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres para reducir todas sus voluntades, por la pluralidad de voces, a una sola voluntad... Esto es más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todos ellos en una y la misma persona, hecha mediante pacto de todos con todos...

Y este es el «Gran Leviatán», la Mancomunidad, y surge cuando un hombre «somete por la guerra a sus enemigos a su voluntad» o cuando «los hombres acuerdan entre sí someterse voluntariamente a un hombre o asamblea de hombres en la confianza de ser protegidos por él contra todos los demás».

Hobbes cita la alusión del Libro de Job al gran poder que Dios concede al Leviatán: «No hay nada en la tierra comparable con él. Está hecho de manera que no inspire temor. Ve todas las cosas debajo de él, y es *rey de todos los hijos del orgullo.*»

Gran parte del *Leviatán* es de un tono legalista, como corresponde a una teoría basada en la construcción del orden a partir de la anarquía. Son fundamentales las siete limitaciones que se imponen al soberano todopoderoso: «ningún hombre... puede ser obligado por el Pacto a acusarse a sí mismo», mucho menos a «matarse, herirse o mutilarse a sí mismo».

Los pactos que se concluyen por miedo son obligatorios, lo mismo —dice Hobbes con pragmatismo maquiavélico— que, si alguien ha acordado pagar un rescate, debe pagarlo. «Pues es un contrato en el que uno recibe el beneficio de la vida; el otro tiene que recibir dinero o servicio a cambio.» Si no fuese así ello invalidaría el supuesto contrato entre el individuo y el soberano, pues es precisamente el pacto de alguien motivado por el temor. Sin embargo, hay una excepción a esto: que no es un pacto que lo vaya a defender a uno de la fuerza (un pac-

to para renunciar al «derecho a la autodefensa»). Este sería siempre un pacto vacío, pues «ningún hombre puede ceder o renunciar a su Derecho a protegerse de la muerte, las heridas y la prisión». Por la misma razón, la mayoría de los sistemas legales sensatos no obligan a una persona acusada a testificar en contra de sus propios intereses; el ciudadano dispone de lo que hoy denominamos «derecho a guardar silencio».

Hobbes defiende incluso al hombre que escapa a la acción de la justicia, una postura que tiene su fundamento en una mala opinión de los jueces y no en coherencia filosófica alguna. «Los lores de Inglaterra eran jueces, y la mayoría de los casos difíciles han sido oídos y decididos por ellos; sin embargo, pocos de ellos estaban muy versados en el estudio de las leyes...» Es especialmente importante que precisamente los jueces reconozcan la igualdad de derechos.

Tampoco se puede obligar a nadie a matar a otra persona. Hasta un soldado puede negarse a combatir al enemigo «aunque su soberano tenga derecho a castigar su negativa con la muerte». Esto puede parecer incongruente, pero ¡ahí tienen ustedes la autocracia! Al menos Hobbes fue más generoso que los generales de la Primera Guerra Mundial con sus reclutas conmocionados por los bombardeos cuando dijo: «Hay que contar con la medrosidad natural, no sólo en las mujeres, sino también en hombres de valor femenino.»

Lo que es más, si un hombre está en peligro de muerte, «la naturaleza le obliga» a quebrantar la ley. Por otra parte, Hobbes no tiene tiempo para «la ponzoñosa doctrina» según la cual «cada hombre es juez de las buenas y malas acciones» y escuchar a la propia conciencia tiene prioridad sobre la obediencia a la ley. Los jueces deben poseer sentido de «equidad», desprecio de las riquezas y ser desapasionados y capaces de escuchar con paciencia y atención. Al mismo tiempo, Hobbes basa su ley en lo que él supone es la realidad de la psicología humana y rechaza incluso el mandamiento que dice «no codiciarás» diciendo que convierte en pecado a la naturaleza humana.

Se consideran algunas repercusiones técnicas de un sistema legal, como lo que sucede cuando alguien no conoce la ley. La ignorancia de la «ley de la naturaleza» no es excusa, pues la ley de la naturaleza es sencillamente que uno no debe hacer a los demás lo que no le gustaría que le hicieran a él. Sin embargo, el desconocimiento de una cuestión civil, quizá como el de un viajero en un país extranjero, sí es excusa. La ignoracia del soberano no es admisible nunca, pues el soberano es siempre protección del ciudadano, no ignorancia del castigo. Idealmente, los niños deben ser educados en el respeto instintivo a las leyes.

Por otra parte, ninguna ley hecha «después de un hecho realizado» puede convertir algo en un delito.

En general, el delito premeditado es peor que el que se origina «en una Pasión repentina», y los delitos que debilitan la ley son peores que los que no tienen ningún efecto. El castigo debe ser suficiente para disuadir a un delincuente racional, al tiempo que es esencialmente positivo en su propósito, idea que incluye, por ejemplo, la disuasión de otros.

Hobbes recomienda imponer una serie de limitaciones al poder de castigar que tiene la ley. Los castigos no deben constituir venganza sino sólo restitución, es decir, enmendar malas acciones. No deben infligir dolor a menos que sea compensado por algún bien futuro, tal vez convencer a otros de que no se comporten de la misa manera. Pero el castigo tiene que ser mayor que el provecho del delito; los efectos negativos que por casualidad aflijan al malhechor no han de ser deducidos de la sentencia definitiva, pues no son «infligidos por la autoridad del hombre».

> La causa final, finalidad o designio de los hombres (que por naturaleza aman la libertad, y el dominio sobre los demás) en la introducción de esa restricción sobre sí mismos... es la previsión de su propia conservación y de una vida de mayor satisfacción; es decir, de salir del miserable estado de guerra, que es necesaria consecuencia... de las pasiones naturales de los hombres cuando no hay un poder visible que los tenga atemorizados y los obligue con el temor del castigo a cumplir sus pactos... los pactos sin espada no son más que palabras.

Sin embargo, la espada tiene gran predicamento y libertad en la sociedad civil de Hobbes. Para empezar, todo hombre que no acepte los decretos del Leviatán puede «sin injusticia ser destruido por cualquier hombre» (con la excepción de tontos por naturaleza, niños pequeños y locos, que ni siquiera entienden una orden)». Al mismo tiempo, el que tiene el poder soberano no puede ser castigado justamente, pues sea lo que fuere lo que haga es por definición justo. Ni siquiera es aceptable cuestionar sus acciones, pues eso es superponer una nueva autoridad sobre el soberano. «Al que tiene el poder soberano le corresponde ser juez.»

Hay una posible excepción, cuando el soberano «autoriza» a otro para ejercer el poder «para ciertos fines particulares, limitados por ese soberano». (Cuando se funda una colonia, el soberano puede tener la necesidad de autorizar a sus pobladores para que se gobiernen a sí mismos.) De todas formas, las personas son malos jueces. «Pues todos los

hombres están por naturaleza provistos de unos notables cristales de aumento (es decir, sus pasiones, el amor propio), a través de los cuales toda recompensa pequeña parece una gran injusticia, pero están desprovistos de los cristales para ver de lejos (a saber, la moral y el servicio civil) para ver las desgracias que se ciernen sobre ellos y no pueden evitar sin esas recompensas.»

Así pues, ¿cómo son las mancomunidades hobbesianas? Hay tres clases. Una es la de un solo gobernante, que es la monarquía; otra la de la «asamblea de todos», que es la democracia, y finalmente la de la asamblea de sólo parte de la sociedad, que es la «aristocracia». Cualesquiera otras formas identificadas por los griegos (otra vez Aristóteles) no son más que las mismas equivocadamente denominadas por ser causa de desagrado. De este modo los griegos motejaron de «tirano» a un monarca impopular, de «oligarquía» a una aristocracia que desagrada y de «anarquía» a una democracia de granujas. Hobbes no tiene tiempo para esas falsas distinciones, que no hacen sino alentar «la sedición contra el estado».

De las diversas formas de gobierno, Hobbes no se opone en principio a las asambleas, pero según él las monarquías tienen menos probabilidades de verse sometidas a la división en facciones que las asambleas, aunque existe un «inconveniente» monárquico: que la corona puede muchas veces «corresponder a un infante». Cuando escribe acerca del gobierno parlamentario, Hobbes parece estar pensando en un organismo compuesto por individuos no elegidos que sirven en él durante toda su vida, no en representantes a los que se puede echar en caso de insatisfacción pública: en la cámara de los lores inglesa y no en la cámara de los comunes.

¿Y la política social en la mancomunidad? Hobbes piensa que hay que ayudar y cuidar a los que no pueden trabajar, pero que a los que no quieren trabajar hay que obligarles. Su igualitarismo se extiende a la distribución de las «cosas que no pueden repartirse»: estas han de ser comunes (o echarlas a suertes).

Estado e Iglesia deben estar unidos, de este modo las leyes serán inequívocas. No es posible que el soberano sea acusado de mantener una opinión herética, pues la opinión del soberano será la más elevada y santa. La mayoría de las herejías conscientes son debidas a las «vanas y erróneas filosofías» de los griegos, en especial de Aristóteles; Hobbes no puede resistirse a soltarle una andanada final en el *Leviatán:*

> Su lógica [de los filósofos griegos], que debiera ser su método de razonamiento, no es más que juegos de palabras e invenciones para

> desconcertar a quienes vayan a exponerlas... no hay nada tan absurdo que algunos de los antiguos filósofos... no hayan mantenido. Y yo creo que pocas cosas se pueden decir de una manera más absurda que lo que ahora se denomina la *Metafísica* de Aristóteles, ni cosa más repugnante al Gobierno que muchas de las que dijo en su *Política,* ni más ignorante que gran parte de su *Ética.*

Este desprecio se debe a que los «filósofos paganos» definen el bien y el mal en referencia al «apetito de los hombres», una medida con arreglo a la cual —ha dicho ya Hobbes— no hay ley ni distinción entre lo justo y lo injusto. El siguiente error de Aristóteles fue no hacer gobernar a los hombres sino a las leyes. Pues ¿quién cree que «las palabras y el papel» hacen más daño que las manos y las espadas de los hombres? Para terminar, al extender las leyes para abarcar los pensamientos los griegos permiten que el gobierno exceda el adecuado papel de la institución.

Después de esta explosión, Hobbes espera piadosamente que no haya nada demasiado polémico en sus opiniones y pone fin a su «Discurso sobre el gobierno civil y eclesiástico, ocasionado por los desórdenes de la época presente...» con el respetuoso deseo de que pueda ser adoptado algún día por un soberano como guía parcial. «Fundamento el Derecho civil de los soberanos, y el deber y la Libertad de los súbditos, en las naturales y conocidas inclinaciones de la humanidad y en el artículo de la ley de la naturaleza, del que ningún hombre... debe ser desconocedor.»

Sin embargo, como habría de escribir John Locke un siglo después, para muchas personas el contrato social de Hobbes es en realidad peor que el estado de naturaleza sobre el que debería ayudarles a elevarse, por causa de los poderes arbitrarios que confiere al soberano. ¿Quién —preguntó Locke— firmaría un contrato para escapar de los «turones y zorros» si la consecuencia había de ser quedar «a merced de los leones»?

Influencia

La influencia de Hobbes es profunda. Por primera vez los derechos individuales se deducen y derivan de un supuesto «derecho fundamental» a la propia conservación. Junto con las obras del abogado y político holandés Hugo Grocio, establece el estilo y sienta las bases de los futuros trabajos en los terrenos de la teoría política, la ética social y el Derecho internacional.

Ideas clave

Thomas Hobbes ofrece un antídoto contra el razonamiento de los altivos académicos e incluso de los Antiguos. Partiendo de una evaluación pragmática de la naturaleza humana, refuerza su defensa de un poderoso aparato político y social que organice nuestras vidas. Y con su interés por los métodos de la geometría y las ciencias naturales, aporta a la teorización política un nuevo estilo de argumentación que es más convincente y eficaz. Pero Hobbes nos recuerda también que la organización social, por muy comprometida con la justicia y la igualdad que se proponga estar, al tener su motivación en la lucha entre sus miembros, es también, inevitablemente, autoritaria y no igualitaria.

- Las personas están motivadas por el egoísmo. Abandonadas a sus propios recursos siempre entran en conflicto.
- La propia conservación es la ley suprema. Ni siquiera el estado puede sobrepasar este límite.

Texto clave

Hobbes, *Leviatán* (texto original, 1651).

Cronología: De la Dictadura inglesa a los primeros impuestos

1653
La Commonwealth se convierte en una dictadura cuando Cromwell se hace con todo el poder y asume el título de «Lord Protector». A la muerte de Cromwell se restaura la monarquía en Inglaterra.

1667
Se publica el *Ensayo sobre la tolerancia* de Locke. El ejército francés desarrolla el uso de granadas de mano.

1689
Primer «gobierno civil» en Inglaterra, una monarquía constitucional.

1695
Se establece en Francia el primer impuesto universal; en Inglaterra se estableció un impuesto sobre las ventanas y, en 1698, en Rusia un impuesto sobre las barbas. En la década de 1720 se producirán disturbios en Francia contra la *«cinquantième»* o impuesto del 2 por 100 sobre los ingresos.

Capítulo 4

John Locke: La verdadera finalidad del gobierno civil

John Locke nació en una tranquila aldea de Somerset, en el seno de una familia puritana de comerciantes, y en una época bastante menos tranquila de guerra civil entre el Parlamento y los realistas. Su teoría política se inicia, como la de Platón, con la búsqueda de una autoridad moral. Y, como la de Platón, hace que la conciencia humana acuda sólo a Dios para formar sus juicios en todas las materias, colocando firmemente el juicio individual por encima del de la Iglesia y el Estado y limitando el papel de este a la protección de la propiedad. «Siendo todos iguales e independientes, nadie debe causar daño a otro en su vida, salud, libertad o posesiones», proclama.

John Locke es una especie de «mínimo común denominador» de la filosofía política, el antepasado intelectual de gran parte de la ortodoxia política de hoy, un papel muy apropiado para un pensador de una tendencia natural ortodoxa. En realidad, como en el caso de Thomas Hobbes, la agitación de la Guerra Civil es el trasfondo de sus escritos y sin duda tuvo su influencia. Pero, esto no obstante, Locke gozó al parecer de una infancia bastante plácida, no perturbada por las actividades de los parlamentarios, entre los cuales se hallaba su padre. Ni siquiera la ejecución del rey Carlos en 1649, siendo Locke un colegial, consiguió radicalizar sus ideas. Por el contrario, fue ascendiendo en la sociedad inglesa hasta bien entrado en la edad madura, sobre todo después de salvar la vida al conde de Shaftesbury, de una manera considerablemente fortuita, haciéndole una operación arriesgada pero que

salió bien. (En la época, claro está, cualquier operación que saliera bien tenía un carácter un tanto milagroso que requería una generosa compensación.)

El conde de Shaftesbury llevó a cabo tres grandes logros políticos: dirigió la oposición contra Carlos II, fundó el partido *whig,* precursor de los Liberales, y lanzó a Locke a la política. Inesperadamente, fue Locke quien finalmente se convertiría en uno de los personajes más aclamados de su siglo y en uno de los filósofos políticos más influyentes de todos los tiempos.

La importancia de la propia Guerra Civil para Locke consistió en que representó un recrudecimiento de la perenne disputa entre el rey y su parlamento de aristócratas (y obispos), que estaba siempre tratando de desempeñar un papel de más peso, sobre todo en el establecimiento de tarifas y en la recaudación de impuestos así como en la dirección de los asuntos religiosos. Los asuntos en la época dependían de la influencia relativa de las dos facciones del país, los Independientes, que eran políticamente moderados pero que propugnaban una Iglesia estatal y querían abolir a los obispos, y los Presbiterianos, que por el contrario insistían en que cada congregación fuese libre de elegir su propia teología. Al final la disputa la resolvió en el campo de batalla el Nuevo Ejército Modelo de Cromwell en favor de los Independientes. Después de ello, las esperanzas de los «moderados» de llegar a un compromiso con el rey quedaron truncadas. Cromwell asumió muy gustoso el papel del cerdo *Napoleón* de *Rebelión en la granja,* la clásica novela alegórica de Orwell (de una revolución comunista muy posterior), que tras conducir a los animales de la granja a una revolución contra sus amos humanos acaba andando a dos patas y comiendo y durmiendo en la antigua casa del granjero.

De este modo, tras una época de parlamentos cada vez menos democráticos, Inglaterra fue testigo del gobierno del «Lord Protector» y con él de su primera y única república, que rápidamente cayó en una dictadura personal. A la muerte de Cromwell la mayoría de los ingleses sintieron alivio ante la vuelta del hijo de Carlos como su primer monarca efectivamente constitucional, obligado al Parlamento por los principios de *habeas corpus* y la necesidad de obtener su aprobación para establecer nuevos impuestos. Y quizá hubo otro legado, más sutil, de la Guerra Civil: el temor y desagrado de los individuos excesivamente poderosos, como Oliver Cromwell.

John Locke encajaba muy bien en la época (Bertrand Russell incluso lo describió como «el apóstol de la Revolución de 1688»). Su filosofía fue adoptada activamente por diversos políticos y pensadores con-

temporáneos; su influencia fue transmitida a la Francia del siglo XVIII por los escritos de Voltaire e inspiró los principios de la Revolución Francesa. Y sus opiniones se difundirían todavía más a través de los escritos de Thomas Paine, configurando al final también la Revolución Americana.

La vida política de Locke empieza en torno a la época de la la Peste Negra, mientras Londres ardía en el Gran Incendio, cuando el hijo de una familia puritana de comerciantes abandona por fin la vida de corteses debates dentro de la academia o la iglesia que le hacían guiños. Experimentando al parecer una especie de conversión «en el camino de Damasco», Locke decidió escribir lo que equivalía a una obra sediciosa, algo que era muy peligroso en el siglo XVII. De los miembros de su círculo inmediato, el conde de Shaftesbury huiría a Holanda para salvar su vida en 1682, mientras que los desdichados Algeron Sidney, lord William Russell y conde de Essex serían encarcelados por difundir el tipo de opiniones (políticamente controvertidas) que no debían. Sidney y Russell acabaron en el patíbulo, insistiendo hasta el final en su derecho a resistirse a los tiranos sin que nadie les escuchara, mientras que Essex evitó al verdugo, pero sólo para quitarse la vida mientras languidecía en la Torre de Londres.

Obra

Afortunadamente para John Locke, nunca se le plantearon tan sombrías opciones. En la época de la enérgica actuación que apresó a sus amigos tenía una importancia política tan insignificante que se le permitió esfumarse al extranjero sin llamar la atención de casi nadie. No es que sus opiniones fuesen especialmente radicales aun cuando se reparara en ellas. Los escritos políticos de Locke se presentan generalmente en un estilo académico como respuesta a cuestiones planteadas ante él por pensadores como Hugo Grocio, abogado y estadista holandés que tenía un especial interés por la épica y el Derecho internacional, o por el teórico inglés de la política (hoy diríamos experto) sir Robert Filmer. El tratado realista de Filmer, *Patriarcha* (publicado en 1680), le valió a su autor el ser nombrado caballero por Carlos I. También le valió una especial notoriedad a los ojos de los parlamentarios, que después desahogarían su frustración reprimida durante la guerra saqueando su casa no una sino diez veces.

Locke dio comienzo a sus escritos políticos sin perder de vista la cómoda y tradicionalista tesis de sir Robert de que las personas nacen

libres e iguales *por naturaleza* y los gobernantes están por encima de ellas igualmente por naturaleza, como descendientes directos del Primer Hombre, Adán (a quien el mismo Dios había conferido el dominio sobre toda la creación). El *Ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del goberno civil* comienza declarando que:

> ... es imposible que los gobernantes que hay ahora en la Tierra obtengan provecho alguno o deriven la mínima sombra de autoridad de la que se considera como la fuente de todo poder, el dominio personal y la jurisdicción paternal de Adán, de modo que él no dará ocasión de pensar que todo gobierno del mundo es producto sólo de la fuerza y la violencia, y que los hombres viven juntos no por otras normas sino la de las bestias, según la cual prevalece el más fuerte, y así establecen el fundamento del perpetuo desorden y malicia, tumulto, sedición y rebelión...

En esta época, la opinión dominante, ejemplificada por sir Robert, era que el estado, a través de sus funcionarios, tenía la misma clase de autoridad sobre el ciudadano que un padre (en una sociedad patriarcal) sobre sus hijos o un hacendado sobre su siervo, un noble sobre su esclavo... o un hombre sobre su mujer. Locke aborda todas estas cuestiones. Es siempre muy categórico e inhabitual en su firme defensa de los derechos de la mujer. Citando en su apoyo los mandamientos cristianos del Éxodo de honrar «a tu padre y a tu madre», Locke indica que «esto quizá hubiera evitado que los hombres cayeran en los groseros errores que han cometido» si hubiesen recordado que hay otra autoridad igual en el mundo. Hasta una monarquía ha de ser correctamente entendida como compuesta por más de una persona, pues donde hay un rey es preciso que haya una reina. Y Locke señala que el princpio hereditario mismo es dudoso e imperfecto si pareciera que permite la existencia solamente de un auténtico heredero de Adán, revelando como impostores a todos los demás reyes. Por otra parte, todo debilitamiento del sistema hereditario literal, por ejemplo el que simplemente permitiera que el poder se transmita, como la propiedad, de padre a hijo, es incapaz de proporcionar la estabilidad que ofrece el principio de la «ascendencia divina». Por inverosímil que este debate pueda resultar a ojos modernos, la idea de una «descendencia directa» se mantiene aún hoy, por ejemplo en la familia real japonesa, en las «familias políticas» como los Kennedy y los Bush en Estados Unidos y (por lo menos hasta fines del pasado siglo) o en la Cámara de los Lores en Gran Bretaña. En el siglo XVII era ampliamente aceptado como una verdad literal y no discutida.

Para justificar su postura, Locke, como Hobbes (que publicó el *Leviatán* mientras Locke estaba preparándose para ir a estudiar a Oxford), vuelve a la consideración del «estado de naturaleza». También como Hobbes, la imagina como una situación de desorden en la que todos pueden hacer lo que quieran sin «pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre». Es un estado de igualdad, pero no de total anarquía, pues hay una norma: la «sagrada e inalterable ley de la propia conservación». Hasta aquí, pues, no hay nada que llame la atención. Pero a continuación Locke prepara un plato sabroso con el amargo brebaje de Hobbes:

> El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo rige y que obliga a todos: y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad, que no puede dejar de consultarla, que siendo todos iguales e independientes nadie debe causar daño a otro en su vida, salud, libertad o posesiones.

La razón es que todos somos obra de «un Hacedor omnipotente» y estamos «dotados de facultades semejantes, compartiendo una misma comunidad de naturaleza», no se puede «imaginar una subordinación entre nosotros tal que nos autorice a destruirnos unos a otros como si estuviésemos hechos para ser el uso de otros, como lo están las categorías inferiores de criaturas para el nuestro». Este «estado de naturaleza», como observa Locke, existía todavía entonces, y sige existiendo hoy, en la relaciones internacionales, entre estados.

Se deduce que, en el estado de naturaleza, nadie puede interferir en las libertades de otro —«nacemos libres como nacemos racionales»— pero si uno transgrede los derechos o la propiedad de otro todos tienen derecho a «castigar a los transgresores de esa ley en el grado necesario que impida su violación». Pero este castigo debe ser «proporcionado», su medida debe ser tal que repare el daño original o impida que vuelva a suceder. Pues el estado de Locke tiene dos caras. Es originariamente una existencia benigna, cooperativa, hasta que un individuo o grupo (como Cromwell y los Independientes) trata de conquistar el poder sobre los demás. Entonces se convierte en un estado de guerra, en el cual el individuo tiene el derecho —aún más, la obligación— de valerse de cualquier medio para recobrar su libertad.

Esta libertad es el núcleo de la filosofía de Locke: «La libertad... del hombre y la libertad de obrar de acuerdo con la propia voluntad se fundamentan en que posee una razón que es capaz de instruirle en la ley por la que ha de regirse...»

Es la libertad respecto del «poder absoluto, arbitrario», no necesariamente la libertad de hacer cualquier cosa, sino la de hacer la propia voluntad y volición, excepto cuando una norma «común a todos los miembros de esa sociedad y hecha por el poder legislativo en ella establecido» prohibe esa acción. ¿Hasta qué punto su doctrina es un género temprano de utilitarismo, el motor de una máquina que tiene por objeto aumentar la suma de la felicidad humana? Locke está pensado solamente en el interés propio ilustrado de los individuos. Pero en la prioridad que da a los derechos del individuo Locke apela a una concepción moral que está más allá del interés personal y que se halla en el centro mismo del liberalismo político.

Esta nueva moral empieza con la institución de la propiedad. La Tierra, y «todos los seres inferiores» pertenecen a todos en común, con una importante excepción. Cada individuo posee una cosa: tiene la propiedad de su propia persona. «A esta nadie tiene derecho alguno salvo él mismo», añade Locke, olvidándose por lo que parece de la cuestión de la esclavitud e incluso de sus propias inversiones en la real compañía de comercio negrero de África, que le estaba dando buenos dividendos en la época. En consecuencia se considera que «el esfuerzo de su cuerpo y el trabajo de sus manos» pertenecen en justicia a cada individuo. «Lo que las personas producen por su propio esfuerzo, utilizando las materias primas de propiedad común, es también (como debe ser) suyo.» Este principio aparentemente socialista, que anticipa en varios siglos la teoría de la plusvalía de Marx, es ampliado por Locke:

> ... pues este trabajo es realmente lo que establece la diferencia de valor en todo; considere cualquiera cuál es la diferencia entre un acre de tierra plantada de tabaco o azúcar, sembrada de trigo o cebada, y un acre de la misma tierra que permanece comunal, sin cultivo alguno.

Pero esto, según la apreciación de Locke, es un salto hacia adelante desde el verdadero estado de naturaleza hasta la sociedad agraria. En los comienzos había sólo caza y recolección. Sin embargo aun entonces el trabajo era la clave.

> El que se alimenta de bellotas que recoge bajo un roble o de manzanas que recolecta de los árboles del bosque ciertamente se las apropia para sí. Nadie puede negar que el alimento es suyo. Pregunto entonces ¿cuándo empezaron a ser suyas? ¿Cuándo se las comió? ¿O cuándo las coció? ¿O cuándo se las llevó a casa? ¿O cuándo las

> recogió? Y lo que está claro es que si la primera recolección no hizo que fuesen suyas ninguna otra cosa pudo hacerlo.

El trabajo de recoger las bellotas las hace del recolector, como «de derecho privado». Tampoco es necesario buscar la aprobación de toda la humanidad para ello.

Locke se la juega aquí, como en otras ocasiones, pues los derechos de los «no terratenientes» al «terreno común» en la Inglaterra del siglo XVII eran un asunto delicado. La propiedad común ya la habían desarrollado los Cavadores, activos durante la primera parte de la vida de Locke, con sus comunidades «alternativas». Los terrenos comunales, áreas quizá infrautilizadas pero por definición no cercadas disponibles para el pasto o incluso recoger bellotas, estaban siempre amenazados por la aristocracia, que quería apropiarse de las tierras comunales. Pero las tierras comunes inglesas proporcionaban a los trabajadores rurales la capacidad de producir directamente alimentos para ellos mismos, que de otro modo sólo hubieran podido obtener como pago por su trabajo en las fincas de sus señores. En el resto de Europa, donde no existía una tradición equivalente de tierras comunales, la idea de que la gente tuviera un «derecho» a los productos de su trabajo habría sido todavía más insidiosa y revolucionaria. Aun así, en lo único en lo que está pensando Locke es en poner un límite a la apropiación. Nadie debe tomar «más de lo que puede usar» sin echarlo a perder. Todo lo que lo sobrepase «es más que su parte y pertenece a otros». Desde luego —Locke se apresura a añadir— el oro y la plata no se «echan a perder» y por lo tanto no hay daño en su acumulación.

Locke supone también la existencia de una provisión de propiedad de hecho ilimitada (como el oro y la plata) evitando de este modo las cuestiones, más problemáticas, que suscita su teoría.

> Nadie puede considerarse ofendido porque otro hombre beba, aunque bebiera mucho, si le quedara un río entero de la misma agua para apagar su sed. Y el caso de la tierra y el del agua, en los que hay suficiente de ambas, son exactamente iguales.

A Locke le complace presentar, como ejemplo de esto, la ilimitada extensión de América, desconocedor o indiferente en cuanto a las consecuencias de los «derechos de propiedad» para los nativos americanos con su uso y gestión comunales de la tierra, establecidos desde tiempo inmemorial. En realidad, durante la mayor parte de la época medieval, los asentamientos de las Américas fueron más grandes y complejos que

los europeos. Pero es muy probable que Locke se hiciera eco de los prejuicios de su tiempo, aun cuando hubiera considerado que había aquí un conflicto de propiedad. Dice Locke que Dios dio el mundo a «los ingeniosos y racionales» y es muy posible que los nativos americanos le parecieran deficientes, que eran perezosos y descuidaban su herencia natural y como consecuencia vivían en la pobreza.

La intención de Locke, por supuesto, es buena. Escribe:

> Me pregunto si en los bosques silvestres y los yermos incultos de América, abandonados a la naturaleza, sin ninguna mejora, labranza ni cultivo, mil acres producirán a los necesitados y míseros habitantes tantas comodidades para la vida como diez acres de tierra igualmente fértil de Devonshire.

En los comienzos, el mundo entero era América, explica Locke, que quiere decir que el mundo era un desierto inexplotado, antes de que, merced a los esfuerzos de las personas, hubiera granjas, fábricas, edificios y ciudades. Con ellos llegaron el comercio y el dinero. Pero aunque la propiedad es el fundamento de la sociedad política, para Locke el origen de esta se remonta no al comercio sino a la «unión conyugal». La primera sociedad la crearon entre el hombre y la mujer y después sus hijos.

> La sociedad conyugal es constituida por un pacto voluntario entre hombre y mujer: y aunque consiste en el derecho de cada uno sobre el cuerpo del otro, como es necesario a su finalidad principial, la procreación, también lleva consigo el apoyo y la ayuda mutuos, y también una comunidad de intereses, necesaria no sólo para unir su cuidado y afecto común sino también para sus vástagos comunes, que tienen derecho a ser alimentados y mantenidos por ellos hasta que puedan... proveer para sí.

Esta norma, que —observa Locke— ha establecido el Hacedor en su infinita sabiduría, es obedecida también por todas las «criaturas inferiores», aun cuando muchos de sus vástagos pueden valerse por sí mismos casi desde que nacen. En los *Dos Tratados,* Locke sostiene que cuando una persona es incapaz de obtener por sí misma sus medios básicos de subsistencia tiene derecho al excedente de bienes de los demás y las personas están obligadas «por caridad» a ofrecérselo. Y la entrega debe hacerse sin exigir una compensación indebida, pues

> ... un hombre no puede aprovecharse de la necesidad de otro para forzarle a convertirse en su vasallo retirándole el auxilio que Dios re-

> quire de él que proporcione a su hermano, no más que el que es más fuerte puede apoderarse del que es más débil y obligarlo a obedecerle y, poniéndole un puñal en la garganta, hacerle elegir entre la muerte y la esclavitud.

Como Hobbes, Locke supone la existencia de una especie de «contrato social» entre gobernante y gobernados y aporta un intento de explicación aún menos convincente que el de Hobbes. Imagina que las personas se unen voluntariamente para formar una sociedad, cediendo sus derechos naturales en el ámbito de la legislación o lo que denomina el «poder ejecutivo de la ley de la naturaleza». En los *Dos Tratados,* como en otros escritos tempranos, se conforma con dar por sentadas estas cuestiones y deja sin explorar los detalles de la «ley natural» para mejor seguir sacando sus conclusiones:

> Al ser los hombres, como se ha dicho, por naturaleza libres e iguales e independientes, nadie puede ser arrojado de su propiedad y sometido al poder político de otro, sin su propio consentimiento... cuando cualquier número de hombres ha formado, mediante el consentimiento de todos los individuos, una comunidad, han convertido esa comunidad en un solo cuerpo, con poder de actuar como un solo cuerpo, el cual sólo por la voluntad y determinación de la mayoría... irá... adonde lo lleve la fuerza mayor...

La constitución americana se funda en la consoladora declaración de que ciertas verdades son «evidentes por sí mismas»: es Locke quien proporciona gran parte del ímpetu filosófico de esta idea, dudosa aunque afortunada.

La sociedad es de esta manera autorizada por cada individuo a «hacer leyes en su lugar como requiera el bien público de la sociedad». Los «inconvenientes» de la anarquía garantizan que se trate de una decisión libre, que se toma rápidamente. El estado de naturaleza cede paso ahora a las leyes hechas por el bien común. Esto, añade Locke, demuestra que el poder absoluto, por ejemplo el recomendado por Hobbes y en términos generales presente en el principio del gobierno monárquico, no forma parte en realidad de la sociedad civil ni tampoco, en modo alguno, del gobierno civil. Cuando no existe un juez independiente que garantice que se haga justicia, los gobernantes y los gobernados permanecen en un estado de naturaleza. Ciertamente, un poco peor, «pues el que piensa que el poder absoluto purifica la sangre de los hombres y enmienda la bajeza del alma humana no tiene sino que leer la historia de esta edad o de cualquier otra para convencerse de lo contrario».

Y de este modo,

> quienquiera que tenga el poder legislativo o supremo de una mancomunidad está obligado a gobernarla por medio de leyes permanentes y establecidas, promulgadas y dadas a conocer al pueblo y no por medio de decretos extemporáneos; y de jueces imparciales y rectos, que han de decidir las controversias con arreglo a dichas leyes; y emplear la fuerza de la comunidad en el país, solamente en la ejecución de esas leyes, o fuera de él para impedir o reparar ofensas extranjeras y defender a la comunidad de incursiones o de una invasión. Y todo esto no está encaminado a otro fin que la paz, la seguridad y el bien público de las gentes.

Influencia

Locke no tiene una opinión concreta acerca de la forma que debe asumir el gobierno siempre que se base en el consentimiento popular. Puede ser una república, pero también una oligarquía e incluso puede haber un monarca. Mas sea la que fuere la forma que adopte el gobierno, dice Locke que no es necesario que incluya una «separación de poderes» y establece de una manera notablemente precisa la distinción que hay que hacer entre la parte legisladora del gobierno, la asamblea legislativa y la parte que emprende acciones, el ejecutivo.

A pesar del hecho de que la «justicia amañada» fue un tema muy fundamental en la «Revolución Gloriosa» y al fin y al cabo el propio Locke vivió el «Parlamento de los Caballeros» de 1661 a 1679 —que hizo poco más que aprobar leyes cada vez más totalitarias y represoras (principalmente contra la libertad religiosa)—, la defensa de la necesidad de la separación adicional del poder judicial, característica de la constitución americana, habría de esperar a Montesquieu (en su *Espíritu de las leyes,* de 1748, aproximadamente medio siglo después). Antes de la Guerra Civil los jueces podían ser destituidos a voluntad por el rey. Después sólo podían ser cesados con el consentimiento de las dos cámaras del Parlamento.

Locke sostiene asimismo que dado que la autodefensa es el fundamento de la lay de naturaleza, debe permitirse siempre a las personas protegerse de un gobierno injusto o tiránico. (Algunos observadores de los cambios de 1989 y después en la Europa del Este han afirmado que fueron revoluciones «lockeanas» en el sentido de que el pueblo —como comunidad política, no sólo como clase— retiró su consentimiento a sus gobiernos tras años de esperar y prometer su momento.) El mismo Locke examina diversas objeciones a esta final y muy deses-

perada libertad —el derecho de resistencia a un gobierno injusto— pero las encuentra poco convincentes. Cita a Barclay, «el gran paladín de la monarquía absoluta»:

> Pero si alguien preguntara: ¿deben las personas entonces exponerse a la crueldad y la ira de los tiranos? ¿Deben ver sus ciudades saqueadas y convertidas en cenizas, sus esposas e hijos expuestos a la lujuria y la furia del tirano y ellos mismos y sus familias reducidos por el rey a la ruina y a todas las miserias de la indigencia y la opresión, y sin embrago permanecer en silencio? ¿Hay que excluir sólo a los hombres del privilegio común de combatir la fuerza con la fuerza, privilegio que la naturaleza concede con tanta liberalidad a todos los demás seres?...

Aparentemente, no. El contrato social de Locke se diferencia del de Hobbes en que no es un acto de una vez por todas, sino un pacto continuado entre pueblo y soberano. Si un rey «se pone en contra del cuerpo de la mancomunidad de la cual es cabeza, y, con intolerable maltrato, tiraniza cruelmente a la totalidad o a una parte considerable del pueblo, en este caso el pueblo tiene derecho a resistir y defenderse...» Pero no a ir más allá. Por ejemplo, no a vengarse ni a perder su sentido de respeto a la autoridad regia.

Y ¿qué hay de la gran cuestión de quién debe ser juez si el gobierno, el príncipe o la asamblea legislativa están actuando contra la confianza depositada en ellos por el pueblo? «A esto respondo que el pueblo debe ser juez...» Después ya sólo queda apelar al Cielo.

En la época de Locke, los impuestos se convirtieron en una de estas causas. «Es cierto —admite contrito Locke— que los gobiernos no pueden ser sostenidos sin gran carga», de modo que hay que recaudar impuestos, siempre que sea con el consentimiento del pueblo o de sus representantes. Pero Locke se muestra firmemente contrario al hábito, tan catastróficamente avanzado por Carlos I y que precipitó la Guerra Civil, y continuado por su hijo, de que la prerrogativa regia facultara al monarca para recaudar impuestos sin tener dicho consentimiento. Pues «la gran finalidad principal de la unión de los hombres en una mancomunidad sometidos a gobierno es la conservación de su propiedad».

La relevancia y el atractivo de la filosofía de Locke para las revoluciones del siglo XVII fueron logro suyo. Pero poco más se habría sabido de Locke de no ser por un compatriota suyo, Thomas Paine (1737-1809), unos años después de su muerte. A través de Paine el individualismo liberal de Locke se convirtió en algo más mucho más potente que con-

tribuyó a los ideales y al lenguaje de los dos acontecimientos que fueron precursores de mundo moderno: la Revolución Francesa y la Revolución Americana.

¿Los Derechos del Hombre?

Paine era de un estilo considerablemente más provinciano que Locke y se preocupaba sobre todo por asuntos prácticos, como los puentes. Nacido en Norfolk, el joven Paine se dedicó a variadas actividades, como marinero, funcionario, periodista y maestro de escuela. Fue mientras trabajaba para la Junta de Aduanas en Lewes, Sussex, cuando empezó a interesarse por la política; formó parte del ayuntamiento y sostuvo acalorados debates políticos sobre las ideas de Locke en la posada del *Venado Blanco.* En realidad, Paine hizo en cierta ocasión una observación bastante desdeñosa en cuanto a su deuda con su antepasado político; dijo que «nunca había leído nada de Locke ni había tenido su obra en la mano», pero fueron sin duda las ideas de Locke las que protagonizaban los debates políticos del *Venado Blanco.*

Paine dejó pronto el tranquilo Lewes con sus casas de estructura de madera para trasladarse al Nuevo Mundo con una recomendación nada menos que de Benjamin Franklin, a quien había conocido en Londres, y al mismo tiempo pasó de la palabra a la acción. En cuanto se afincó en Filadelfia empezó a exponer por escrito sus ideas: unas ideas lockeanas sobre la igualdad de derechos para hombre y mujer, para africanos y europeos, e incuso sobre el trato justo a los animales. Paine fue por tanto uno de los primeros que en América presionaron en favor de la abolición de la esclavitud. Su libro *Los derechos del hombre* es considerado con razón como un clásico político, eclipsando incluso a la prosa laboriosa de Locke, en cuyas ideas se inspiró tanto este libro. Pero sería la novedosa cuestión de la autodeterminación nacional la que hizo que el nombre de Thomas Paine llegase a adquirir significación histórica: la cuestión que John Adams, el segundo presidente de Estados Unidos, describió en una ocasión como un «espantoso duende», «tan horroroso... que a una persona delicada le daría un ataque con sólo mirarlo a la cara».

En el siglo XVII, los levantamientos como el de los Países Bajos contra el sacro emperador de España habían sido impulsados por diferencias religiosas, no por nacionalismos propiamente dichos. Hasta el descontento de los colonos americanos estaba dirigido contra el trato injusto por parte del rey inglés, no contra la autoridad real en sí. El fo-

lleto nacionalista de Paine *El sentido común* fue una chispa en el polvorín e inició un fuego que al final acabaría con muchas más cosas que los derechos ingleses sobre América.

La influencia de Locke se percibe una vez más en los escritos de una contemporánea de Paine y una de las primeras filósofas feministas, Mary Wollstonecraft. Escribiendo en paralelo, por deciro así, con Paine, produjo una anónima *Reivindicación de los derechos del hombre (Vindication of the Rights of Man),* anterior en unos días a la obra de Paine (e incluso después, en 1789, tituló otra obra *The Wrongs of Women),* Wollstonecraft ofrece una versión personal de carácter radical, refrendando los objetivos de la Revolución Francesa aun cuando muchos miembros de su círculo inmediato estaban siendo conducidos al patíbulo. Otra obra suya, *Reivindicación de los derechos de las mujeres (Vindication of the Rights of Women)* (1792), impulsaba la hipótesis liberal de Locke de la importancia política de las mujeres, junto con una denuncia general de la racionalidad y el poder «masculinos» y criticando especialmente a Rousseau. Por ello se granjeó el desagrado de muchos destacados intelectuales de la época y el mote de «hiena con faldas», aplicado por Horace Walpole. Pero sería un periodista como Paine, no un novelista, ni un radical como Wollstonecraft, ni mucho menos un académico como Locke, quien escribiera:

> ¿Por qué los ejecutados son casi exclusivamente los pobres? Esto es prueba, entre otras cosas, de la maldad de su condición. Se les cría sin moral y se les lanza al mundo sin futuro, y de este modo son víctima propiciatoria del vicio y la barbarie legal. Los millones que los gobiernos gastan de manera superflua son más que suficientes para reformar estos males y para mejorar la condición de todos los hombres de una nación... Ya es hora de que las naciones sean racionales y no sean gobernadas como los animales, por el placer de quien los monta. Leyendo la historia de los reyes un hombre casi se sentiría inclinado a suponer que gobernar consistía en cazar ciervos y que cada nación pagaba millones cada año a un cazador... Ha costado a Inglaterra casi setenta millones de libras mantener a una familia importada del extranjero, cuya capacidad es muy inferior a la de miles de la nación... *(Los derechos del hombre,* 1791.)

Paine tiene una idea mejor para dirigir las nuevas sociedades:

> En primer lugar, trescientos representantes, elegidos con justicia, son suficientes para todas las finalidades a las que se puede aplicar la legislación, y preferibles a un número elevado. Pueden dividirse en un número de cámaras o reunirse en una, como en Francia, o de cualquier manera que mande la constitución.

Y, como la representación se tiene siempre, en los países libres, por «la más honorable de todas las condiciones», la «asignación que se le atribuye tiene meramente que sufragar los gastos en que incurra el representante por dicho servicio, y no en tanto que cargo», un principio por desgracia caído en el olvido desde entonces.

Paine calculó incluso con precisión, en forma de contabilidad de doble asiento, lo que costaría el gobierno, que no sería mucho. De hecho, cuando las finanzas se llevan de esta manera hay por fortuna bastante dinero para pagar algo a todos los pobres del país. Este dinero, señaló Paine, no es más que la remisión de sus propios impuestos, de los impuestos ocultos establecidos por las tasas sobre importaciones y demás. Por otra parte, los que no pueden trabajar son merecedores de apoyo estatal, calcula Paine, ya que los beneficios resultantes de aliviar a los padres de la doble carga de los muy jóvenes y los muy viejos (y de los enfermos, claro está: una triple carga) les permite dejar de ser dependientes de otros y la sociedad es restaurada en su estado natural de constituir un motor para la producción de prosperidad.

Ideas clave

Locke crea una imagen del mundo en la cual la «racionalidad» es la autoridad última, no Dios ni desde luego, como insistía Hobbes, la fuerza bruta. Hace hincapié en que las personas tienen ciertos derechos fundamentales y también intenta devolver a la otra mitad de la raza humana, la parte femenina, su lugar adecuado e igual en la historia, la familia y el gobierno.

El legado de Locke es la primera estructura y el primer análisis esencialmente prácticos, incluso legalistas, del funcionamiento de la sociedad. Es su aportación personal a la evolución de esta.

- La propiedad es la clave de la «sociedad civil». Cuanto más se trabaje, más se posee.
- Los poderes de gobierno deben ser limitados estrictamente, en especial separando la capacidad de hacer leyes de la capacidad de hacer política.

Texto clave

Locke, *Ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (1690).

Cronología:
Del «libre comercio» al tráfico de esclavos

1703
La idea de Lahonton del «buen salvaje» es celebrada por muchos pensadores ingleses de toda Europa.

1707
Se crea la zona de libre comercial más grande de Europa y más importante del mundo mediante la Ley de Unión de Inglaterra, Gales y Escocia.

1710
En Londres, sir Christopher Wren termina la catedral de San Pablo.

1711
Thomas Newcomen inventa la máquina de vapor.

1719
Daniel Defoe describe las aventuras de Robinson Crusoe y dos años después Jonathan Swift empieza a escribir *Los viajes de Gulliver*.

1721
Las fábricas rusas compran campesinos como trabajadores esclavos.

1727
Los cuáqueros exigen la abolición de la esclavitud doscientos veintidós años después de que el primer barco negrero fuera descargado en América.

1747
Se introduce en Inglaterra un «impuesto sobre los carruajes».

1748
El *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu sirve de inspiración a los revolucionarios posteriores.

1765
La publicación del *Discurso sobre la desigualdad* sitúa a Rousseau en firme oposición al optimismo de la época.

Capítulo 5

Jean-Jacques Rousseau: ¿Desigualdad o libertad?

El Discurso sobre la desigualdad *es una obra brillante. Y ello a pesar de estar equivocada casi en todas las cuestiones de hecho y en muchas supuestas referencias. No es ciencia, sino arte, pero también lo es la política. Afortunadamente, el propio autor declara sus intenciones con sinceridad, comenzando su libro con un magnífico desdén: «Empecemos dejando de lado los hechos, ya que no afectan a nuestro asunto.»*

Hasta ahora, lo más notable ha sido el grado de consenso existente en cuanto a las fuerzas que configuran la historia y por ende la sociedad. Es la idea de «progreso» lo que todos los filósofos al parecer comparten. Es la admiración por la ciencia y el respeto por las instituciones que crearon la vida social. Pero conforme el siglo XVIII se acerca a su fin, muchos de sus valores se muestran cada vez más deslustrados. La baja opinión que los gobernantes tienen de los gobernados, el hincapié que se hace sobre el privilegio y la idea aristocrática de que era mejor no trabajar que trabajar, junto con una nueva indiferencia hacia problemas prácticos como la sanidad pública y la delincuencia, se fueron haciendo cada vez más anómalos e insoportables. Se necesitaban nuevas maneras de ver el mundo; un joven filósofo francosuizo, Jean-Jacques Rousseau, presentó una total inversión de los valores de la época.

Rousseau no tenía ninguna consideración por la civilización ni le impresionaban los adelantos de la ciencia. Por el contrario, pensaba

que el hombre primitivo era más feliz y vivía mejor. Y este filósofo medía el valor de las personas no por sus posesiones sino por la chispa divina que veía en todas ellas, en el alma inmortal del Hombre Natural. Su filosofía ofrece una visión más espiritual y romántica del mundo.

Y esta visión fue anatema para muchos. Voltaire se negó a abandonar la «civilización» para aceptar lo que describía como una invitación a «ponerse a cuatro patas», diciendo que después de sesenta años había perdido la costumbre. El Doctor Johnson dijo de Rousseau y sus partidarios: «La verdad es una vaca que ya no da más leche, de manera que se han ido a ordeñar al toro.»

Pero muchos otros se sintieron embelesados e inspirados.

Obras

Rousseau era un pensador polifacético. Era experto en música y en educación; una de las figuras clave del movimiento romántico en las artes y estandarte de la tradición romántica. Pero era también un hombre egoísta y poco escrupuloso que, a pesar de las bellas palabras de su filosofía de la educación, centrada en el niño, mandó a sus cinco hijos ilegítimos al áspero mundo de la inclusa local y se negó incluso a verlos. Rousseau era también un hombre inseguro; estaba convencido de que todo el mundo la tenía tomada con él y consideraba todo ofrecimiento de ayuda como una artimaña. Estaba siempre quejándose de que se le «tergiversaba» y al final de su vida es casi indudable que sufría una auténtica paranoia.

Por lo menos en algunas ocasiones fue capaz de verse tal como era. Habiendo acusado en cierta ocasión con maldad a una sirvienta de robar algo que en realidad él mismo había cogido, admitió posteriormente, en sus *Confesiones,* que lo que había hecho era en realidad cobarde consecuencia de su pueril resentimiento por haber sido rechazado por ella.

Pero estas confesiones son también una obra autocompasiva. Sus dos ensayos más influyentes fueron escritos para los demás. El *Discurso sobre la desigualdad* y *El contrato social* están dedicados a sus compatriotas, los ciudadanos libres de Ginebra, y a los «Magníficos y Muy Honorables Señores» que gobernaban lo que era entonces un diminuto estado independiente. No es que hubiera vivido allí mucho tiempo ni que sus relaciones con los desagradecidos burgueses de Ginebra fueran especialmente buenas. *El contrato social* fue quemado públicamente

en la Plaza de la Ciudad de Ginebra en 1762 junto con el *Emilio*, la idealista obra de Rousseau sobre la educación.

Pero pocas veces fueron sencillas para él las cosas. Nacido en 1712 en Ginebra, su madre murió justo una semana después por una enfermedad contraída como consecuencia de complicaciones subsiguientes al parto. Así pues, criaron a Rousseau su padre, relojero, y su tía, y en vez de ir a la escuela se educó en casa. A François, el hermano mayor de Jean-Jacques, no le gustó este plan y se escapó de casa en la primera oportunidad para no regresar jamás. El Rousseau más joven, sin embargo, sólo tuvo elogios para su padre, al que admiraba casi hasta la adoración. Por desgracia, a los diez años de edad Jean-Jacques perdió también a su padre después de que el patriota, imprudentemente, retara a duelo a un caballero y como consecuencia fuera expulsado de la ciudad. Jean-Jacques fue entonces puesto al cuidado de su tío, lo cual significó vivir justo fuera de las murallas de la ciudad, donde se pretendía que recibiera una enrarecida educación «romántica» hasta que le llegara el momento de convertirse en aprendiz de grabador.

Pero antes de que se pudiera poner en ejecución este plan Rousseau se rebeló, negándose a dedicarse a lo que él consideraba como un oficio degradante y, utilizando una táctica a la que su ciudad había recurrido algunos años antes para conquistar su independencia, cambió de religión y se convirtió en pupilo de los Warens de Savoya, unos benévolos aristócratas católicos. Fue en la biblioteca de esta familia francesa donde Rousseau bebió con ansia del profundo manantial de los escritos subversivos extraídos de la obra de los grandes filósofos políticos, entre ellos Hobbes, Maquiavelo y Locke.

Después de leer a Locke y a sir Francis Bacon, entró a formar parte de un grupo poco definido que practicaba una forma peculiar de análisis político conocidos como los enciclopedistas. Se les denominaba así porque algunos miembros célebres, como Montesquieu y Voltaire, habían aportado artículos a la enorme *Encyclopédie* de 1751-1766. Pero Rousseau nunca estuvo verdaderamente de acuerdo con la postura fundamental de aquellos, típica de la Ilustración, según la cual la religión y la filosofía convencional estaban «totalmente vacías» y había que eliminarlas para dejar sitio a un cálculo más lógico, racional y científico de la mejor manera de organizar la vida en la Tierra. Además los enciclopedistas creían, como muchas personas después de ellos (y totalmente, a diferencia de Rousseau), que la nueva tecnología marcaría el comienzo de una época mejor si le dieran una pequeña oportunidad. La ciencia sería la salvación de toda la humanidad, a diferencia de los credos religiosos, que sólo han prometido la salvación a una minoría.

A los treinta y dos años Rousseau llegó a París, donde empezó a frecuentar el tipo de círculos a los él pensaba que pertenecía, al ser al fin y al cabo ciudadano de Ginebra y, como nunca se cansó de decir a la gente, ser libre de nacimiento. Se hizo secretario de otra familia aristocrática, encontró una amante y empezó a escribir.

Su primera gran obra fue de hecho un ataque contra las ideas de los enciclopedistas e incluso contra todo el fundamento de la Ilustración. En el *Discurso sobre las ciencias y las artes,* Rousseau la emprende con los científicos y dice que, lejos de ser nuestros salvadores, están arruinando el mundo, y que toda idea de progreso es una ilusión conforme nos vamos alejando cada vez más de la vida sana, sencilla y equilibrada del pasado. El *Discurso sobre las ciencias* es un saludo consciente al tipo de sociedad que propugnó Platón dos milenios antes y suponía un contraste con la ortodoxia dominante en su tiempo y un desafío a ella. No obstante, o quizá (en Francia) por ello, el ensayo fue considerado como un gran éxito y valió a Rousseau el premio Dijon. Con este se le confirió, por fin, un cierto rango como ese ser que los franceses aprecian más que nada: el *philosophe.*

Sobre la desigualdad

Cuando la Academia de Dijon solicitó nuevos ensayos sobre el tema «¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres? y ¿es autorizada por la Ley Natural?», Rousseau volvió a coger la pluma de ave (los lectores atentos habrán observado que la invención de la pluma estilográfica no tuvo lugar hasta 1782, algunos años después de la muerte de Rousseau) para desarrollar la idea que había esbozado en el *Discurso sobre las ciencias,* que el hombre en su estado natural, lejos de ser codicioso o estar atemorizado, como lo describió Hobbes, vive en realidad en un estado sosegado, satisfecho, verdaderamente libre. Esta libertad tiene tres elementos. El primero es el libre albedrío, el segundo es la libertad respecto del imperio de la ley (ya que no hay leyes) y el tercero es la libertad personal. Este último es el más importante.

Dice Rousseau que los primeros humanos vivían como animales. No lo dice en sentido peyorativo sino simplemente en el sentido de que los humanos originarios se limitaban a buscar la satisfacción de sus necesidades físicas. No necesitarían el lenguaje ni los conceptos, ni desde luego la propiedad. Rousseau señala que gran parte de la imaginería de Hobbes y Locke corresponde a una sociedad poseedora de propiedades, no al supuesto «estado de naturaleza» anterior a la invención de

los derechos de propiedad. Dándonos cuenta de esto «no estamos obligados a convertir a un hombre en filósofo antes de que podamos convertirlo en hombre . La primera vez que las personas habrían tenido un sentido de propiedad (piensa él) sería cuando se establecieron en un lugar, cuando construyeron cabañas para vivir en ellas. Hasta la unión sexual, observa Rousseau con pragmatismo —y reflexionando sobre su propia experiencia— es poco probable que supusiera alguna exclusividad, siendo más verosímil que fuera un episodio de lujuria tan pronto experimentado como olvidado y que mucho menos se recordaría por la existencia de hijos. No es probable que ni el padre ni la madre conocieran a los hijos por ellos engendrados, sostiene, suponiendo que la paternidad es la característica definitoria y haciendo caso omiso del clarísimo conocimiento de la madre.

Puesto que este estado primitivo es en realidad superior a los que lo siguieron, Rousseau pasa a indicar que la única razón por la que esta temprana sociedad cambió fue como consecuencia de algún género de desastre, tal vez causante de escasez de alimentos u otras dificultades. Esto habría obligado a la gente a empezar a identificar algunas zonas como propias y tal vez a empezar a vivir agrupados. Esto a su vez supondría una comunicación cada vez mayor y el desarrollo del lenguaje. Y hay en estos cambios una segunda dimensión: las personas empezaron a juzgarse a sí mismas con un nuevo criterio, lo que piensan los demás de ellas. Para Rousseau, esto último es un cambio de máxima importancia, pues es la conciencia de uno mismo la que fue la perdición de Adán y Eva en el Jardín del Edén. Y es ella la que hace que la humanidad esté permanentemente descontenta con su suerte y resentida con los demás o temerosa de ellos.

Desde entonces, desgraciadamente, «... todo el progreso de la raza humana aparta al hombre cada vez más de su estado primitivo». Según Rousseau, que en este aspecto sigue a Hobbes, la sociedad lleva necesariamente a las personas a odiarse unas a otras, en concordancia con sus diferentes intereses económicos. Pero el llamado «contrato social» de Hobbes en realidad lo hacen los ricos como manera de menospreciar a los pobres. Lo cierto es que ni siquiera los ricos se benefician de él, ya que se deformarán y perderán cada vez más el contacto con la armonía de la naturaleza, al elevarse innecesariamente por encima de su estado adecuado al igual que los pobres son empujados por debajo del suyo. Por el contrario, la justicia no es desde luego para Rousseau cruda igualdad sino el correcto emplazamiento de los individuos según sus talentos y capacidades: según su mérito. Desgraciadamente, la sociedad perturba este equilibrio (lo cual es también la visión que con

tanta contundencia expone Platón en su *República)*. Pero Rousseau considera que la idea misma del contrato social es defectuosa:

> Dado que tenemos tan poco conocimiento de la naturaleza y tan imperfecta concordancia acerca del significado de la palabra «ley», sería muy difícil coincidir en una buena definición de la ley natural. Todas las definiciones que hallamos en los libros tienen, además del defecto de carecer de uniformidad, el de derivarse de varias ideas que los hombres no tienen naturalmente y cuya utilidad no pueden concebir hasta que han salido del estado de naturaleza.

Rousseau ofrece dos leyes o principios de los que se podría decir que son «anteriores a la razón». El primero es un poderoso interés por la autoconservación y a nuestro propio bienestar; es segundo es «una aversión natural a ver perecer o sufrir a cualquier ser sensible, especialmente si es uno de nuestra misma especie».

La única vez que el «hombre natural» causaría daño a otro es cuando su propio bienestar lo requiera. Al decir esto, Rousseau está trazando un paralelismo entre la humanidad y los animales, que —a diferencia de sus amos— nunca se causan daño unos a otros sólo por maldad. Si, de hecho «estoy obligado a evitar hacer daño a mi vecino, es menos porque es un ser racional [es decir, capaz de razonar] que porque es un ser sensible; una cualidad común al animal y al hombre debe dar a aquel el derecho a no ser maltratado inútilmente por este».

De hecho, Rousseau introduce *Sobre la desigualdad* con la observación de que el reto más importante de la filosofía es el mandato pronunciado por el Oráculo de Delfos, «conócete a ti mismo». «La más útil y menos desarrollada de todas la ciencias es al parecer la del Hombre», escribe. «Es la ignorancia de la naturaleza del hombre lo que da lugar a tanta incertidumbre y oscuridad en cuanto a la definición correcta del derecho natural.» Mientras no tengamos conocimiento del hombre natural, «en vano desearemos determinar la ley que ha recibido de la naturaleza o que mejor se ajuste a su constitución».

Y el preámbulo presenta la cuestión con el aparentemente noble propósito de intentar «defender la causa de la humanidad» de lo que en ese punto no es más que un enemigo misterioso e indefinido. El delito nunca queda del todo claro tampoco, pero al final del ensayo «los ricos», «los hacedores de leyes» y diversos compañeros de viaje han sido al parecer acusados, hallados culpables y condenados, si no incluso ejecutados.

Rousseau inicia su tarea distinguiendo entre «dos tipos de desigualdad». La primera es «la desigualdad natural o física», consistente en di-

ferencias de edad, salud, fuerza e inteligencia; la segunda «moral o política» y consiste en «los diferentes privilegios de los que algunos gozan en perjuicio de otros», cosas como la riqueza, el honor y el poder.

> Los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han considerado necesario volver al estado de naturaleza, pero ninguno de ellos lo ha logrado. Algunos no han vacilado en atribuir a los hombres en dicho estado de naturaleza el concepto de lo justo y lo injusto, sin molestarse en reflexionar sobre si necesitaban ese concepto o siquiera si les habría sido útil. Otros han hablado del derecho natural que cada uno tiene a conservar y defender lo que posee sin decir lo que entienden por «poseer». Aun otros, empezando por otorgar a los más fuertes autoridad sobre los más débiles, introducen prontamente el gobierno, sin pensar en el tiempo que tuvo que pasar hasta que las palabras «autoridad» y «gobierno» pudieran significar algo.

Los filósofos que han hablado sin parar de «codicia, opresión, deseo y orgullo» no se han dado cuenta de que estaban introduciendo en la naturaleza ideas que no se originaron sino en la sociedad. Rousseau, que en este momento del proceso de perfilar su tesis había velado sus referencias utilizando un lenguaje adecuadamente oscuro, se hace de improviso más concreto: es Hobbes el enemigo intelectual, aunque otros que imaginan que el hombre es un ser tímido, «siempre tembloroso y presto a echar a correr al menor ruido que oiga o al más pequeño movimiento que observe», están asimismo equivocados. Aunque Hobbes había dicho que el hombre es por naturaleza intrépido y busca «solamente atacar y luchar», sólo Rousseau revela al hombre tal como es: el *buen salvaje*.

> Que el hombre civilizado reúna todas sus máquinas en torno suyo, y sin duda vencerá fácilmente al salvaje; pero si queréis ver una contienda aún más desigual lanzadlos uno contra otro desnudos y desarmados y pronto veréis las ventajas de tener todas las fuerzas de uno bajo su dominio, de estar siempre preparado para cualquier eventualidad y de estar siempre, por decirlo así, totalmente completo en uno mismo.

Esta es la idea favorita que hay en el centro de la filosofía opcional de Rousseau. Para corroborarla cuenta la historia del marinero holandés y el hombre africano. El holandés, al desembarcar en el Cabo, da al africano para que se lo lleve un saco de tabaco que pesa más o menos lo mismo que un cubo de carbón. Cuando han recorrido cierta

distancia y están solos, el africano pregunta al marinero si sabe correr. «¿Correr? —responde el holandés— ¡Pues claro que sé correr, y muy bien!» «Ahora lo veremos», dice el africano, y desaparece en el horizonte con el tabaco casi al instante. El marinero, termina Rousseau, «pasmado al ver tan asombrosa velocidad», no piensa en perseguirlo y jamás vuelve a ver a su porteador ni su tabaco.

Esta historia imaginaria pretende demostrar la superioridad del hombre natural sobre el civilizado. Pero ¿cuáles son entonces las supuestas ventajas de la civilización? Rousseau las aborda con poca ceremonia. No son más que

> la extrema desigualdad de nuestros modos de vida, el exceso de ociosidad de algunos de nosotros y el exceso de trabajo en otros, la facilidad para estimular y satisfacer nuestros apetitos y nuestro sentidos, los alimentos excesivamente elaborados de los ricos, la mala comida de los pobres, que muchas veces se pasan sin ninguna, de modo que, ansiosamente, comen demasiado cuando tienen ocasión; el trasnochar, los excesos de todo género, los transportes inmoderados de todas las pasiones, la fatiga, la extenuación mental, los innumerables pesares y preocupaciones que sufren las personas de todas las clases y por las cuales es constantemente atormentada el alma humana.

Así pues, Rousseau considera que el gran error de Hobbes es imaginar que el salvaje comparte la codicia y las pasiones del hombre civilizado. Hobbes debería haberse dado cuenta, por el contrario, de que el de naturaleza era un estado de felicidad. Hace falta un conocimiento racional y complejo del bien y del mal para que el hombre civilizado se vuelva tan malvado.

> ... no debemos estar de acuerdo con Hobbes en que el hombre es malo por naturaleza sólo porque no posee idea alguna de la bondad, en que el vicioso lo es por falta de todo conocimiento de la virtud, en que se niega a prestar servicios a los demás hombres porque no cree debérselos, ni en que por el derecho que razonablemente dice tener a las cosas que necesita imagina neciamente que es el único propietario de todo el universo.

Hasta en el oscuro corazón del salvaje está ya (como también afirman otros, como Adam Smith, según veremos) la característica humana fundamental: la piedad y el interés por los demás. Se encuentra en el salvaje porque también se encuentra en el animal. Rousseau dice que los caballos evitan pisar a seres vivos por similares razones; que

ningún animal pasa jamás «sin aflicción junto al cadáver de uno de su misma especie», y que hasta hay animales que hacen una especie de entierro a sus muertos. «El doliente mugido del ganado al entrar en un matadero revela sus sentimientos al presenciar el horrible espectáculo ante el que se hallan.» ¿Qué son —se pregunta Rousseau— la generosidad, la misericordia y la humanidad sino compasión aplicada al débil, o al culpable, o a la raza humana en general? Aun cuando fuese verdad —añade— que «la piedad no es más que un sentimiento que nos pone en el lugar del que sufre», no deja de ser el sentimiento natural que en última instancia permite la conservación de la especie. Es únicamente el filósofo el que «se tapa los oídos y discute un poco consigo mismo» mientras otro hombre es asesinado junto a su ventana.

(Indudablemente esto es corroborado por los acontecimientos del siglo XX. Fue un sistema complejo y altamente racional el que concibió y realizó los campos de exterminio; incluso a fines del siglo, en una serie de incidentes de «oídos tapados», fueron los intelectuales de la cúspide de las Naciones Unidas los que aprobaron el abandono de los malaventurados «refugios seguros» de los Balcanes, así como de millones de ruandeses tutsis a la muerte en manos de bandas y milicias meticulosamente organizadas y coordinadas desde un centro.)

Por otra parte, el hombre salvaje —escribe Rousseau— vagaba por los bosques sin trabajo, lenguaje, hogar ni guerra, sin relaciones, sin necesitar ni temer a sus congéneres. preocupado sólo por unas necesidades físicas simples. «Era muy posible que un salvaje se apoderase de los frutos que había recogido otro», imagina Rousseau, o incluso que tratara de esclavizar a otro con quien se encontrara, pero no podía impedir que el otro se escapara al bosque a seguir recogiéndolos para sí en cuanto descuidara la vigilancia. La tragedia de la existencia humana es que al final alguien halló una manera más permanente de explotar a sus vecinos. Alguien inventó la propiedad privada.

«El primer hombre que, habiendo cercado una parcela de tierra, pensó decir "esto es mío" y encontró personas lo bastante simples como para creerlo fue el verdadero fundador de la sociedad civil», dice Rousseau. Antes de que hubiese propiedad, añade tergiversando aparentemente a Locke (que habla de injusticia) no podía haber perjuicio.

Así, los hombres «dejaron de dormitar bajo cualquier árbol» y se dedicaron a desarrollar herramientas con piedras y ramas y a usarlas para labrar la tierra y construir cabañas, elaborando sus ideas de la propiedad, de la que inevitablemente «nacieron querellas y luchas». Pronto la sociedad necesitó «un lenguaje más complejo que el de los cuervos o los monos». Y hubo otras consecuencias. Se creó la familia con-

vencional, «nuclear», que produjo no sólo el deseable efecto secundario (que al menos dice considerar) de que hombres y mujeres viviesen juntos en amor conyugal y paternal sino también a las diferencias de género, menos deseables. En especial, las mujeres se hicieron «más sedentarias», conforme se habituaron «a cuidar de la cabaña y de los hijos mientras los hombres salían a buscar el común sustento». Pero también los hombres se volvieron considerablemente sedentarios:

> Esta nueva condición, con su vida solitaria... dejó a los hombres mucho tiempo para gozar del ocio, que emplearon en procurarse muchas suertes de comodidades desconocidas para sus padres; y esto fue el yugo que se impusieron a sí mismos, sin pensar en ello, y el primer origen de los males que prepararon para sus descendientes.

Estas comodidades no solamente «siguieron ablandando el cuerpo y el espíritu», sino que ellas mismas «casi perdieron por el uso habitual su poder de complacer», y, como al mismo tiempo habían degenerado en necesidades reales, «muchos, al verse privados de ellas se llenaron de una crueldad mucho mayor que la dulzura de poseerlas; y las personas eran desdichadas por perderlas sin ser felices por poseerlas».

Fue así como el Hombre, que antes era libre, fue reducido al sometimiento, esclavo de una multitud de «nuevas necesidades» y ambiciones, en especial «el ardiente deseo de aumentar su fortuna, no tanto por necesidad real como [por deseo de] ponerse por encima de los demás», como dice Rousseau en palabras que tienen eco aún hoy en referencia a las sociedades consumistas.

Con el paso del tiempo, este apremio a dominar se convierte en sed de sangre. Los consumidores son como «voraces lobos que, habiendo probado la carne humana, rechazan todos los demás alimentos». Los ricos usan a sus esclavos para someter a otros nuevos y no sueñan sino con subyugar y explotar a sus semejantes.

Rousseau ofrece una imagen burlona del rico, que trata de proteger sus ganancias simulando preocuparse por sus víctimas. «Unámonos —dice ese rico— para proteger a los débiles de la opresión, para garantizar a cada uno lo que posee y para crear un sistema de justicia y paz al que todos estarán sometidos sin excepción.»

Rousseau piensa que su explicación de la ley civil es más convincente que las ofrecidas por los filósofos que suponen la existencia de algún tipo de contrato social, pues, como él dice, los pobres sólo tienen un bien —su libertad— y privarse voluntariamente de él sin ganar nada a cambio parecería una completa necedad. Los ricos, por otra

parte, tienen mucho que ganar y por lo tanto parece razonable suponer (según él) que lo que ha sido inventado por ellos, «por aquellos para quienes era útil y no por aquellos para quienes era perjudicial». (En realidad, en escritos posteriores, sobre todo en *El contrato social*, Rousseau indica que una manera de esquivar el egoísmo podría ser un sistema de votación por mayoría en el cual los deseos del individuo se convirtieran en una parte de una «voluntad general» en vez de reflejar directamente los deseos particulares de nadie.)

La versión roussoniana de los orígenes de la división del trabajo es similarmente perversa e incluso extravagante. En vez de considerar que el uso del hierro mejoró la agricultura, lo ve como una carga impuesta a los productores de alimentos. «Cuanto más se multiplicaba el número de trabajadores industriales, menos manos participaban en el suministro del sustento común, sin que hubiese menos bocas que alimentar.»

Hemos de tener en cuenta todos los insalubres oficios de la sociedad moderna —el trabajo en las minas, la preparación de ciertos metales (como el plomo)— e, irónicamente, la migración a las ciudades, antes de afirmar que la sociedad ha mejorado la vida de las personas. No es que Rousseau esté diciendo que debamos volver «a vivir con los osos», una conclusión que, como dice, se apresura a predecir.

Por el contrario, el Hombre Natural, fuera de la sociedad, no quiere tolerar el sometimiento, «como un caballo sin domar piafa golpeando el suelo con los cascos» y retrocede cuando le acercan el bocado, o como los animales se rompen la cabeza «contra los barrotes de sus prisiones»; no obstante la sociedad civil reduce a todos a la esclavitud. Y la explicación que ofrecen «el señor Locke» y otros como él, que el gobierno es como un padre para nosotros, Rousseau la desecha también, pues, «por la ley de la naturaleza el padre es amo del hijo sólo el tiempo en que su ayuda es necesaria, y pasada esa etapa los dos son iguales y el hijo ha alcanzado total independencia de su padre». De hecho, al renunciar a su libertad el hombre degrada su ser.

Pasando de la imagen más reducida a la más amplia, la contemporánea, Rousseau ofrece un estado de «no intervención». La única manera en que el soberano y el pueblo pueden tener un interés único e idéntico, de modo que todos los movimientos de la máquina civil tiendan a la promoción de la felicidad común, es que sean uno y el mismo. Nadie puede estar fuera de la ley, pues si así fuera los demás estarían «a su discreción». Además, tiene que haber pocas leyes y las nuevas deben introducirse sólo con la mayor circunspección, a fin de que «antes de perturbar la constitución haya tiempo suficiente para que to-

dos reflexionen en que es sobre todo la gran antigüedad de las leyes lo que las hace sagradas e inviolables».

El *Discurso* está dedicado, como hemos dicho, a Ginebra, una ciudad que conservó su independencia en una Europa compuesta de estados-nación mucho más grandes no con pretensiones de poder militar sino jugando la carta de la religión en el momento preciso y oportuno y abandonando a las demás zonas católicas de Suiza para unirse al protestantismo bajo la protección de la Berna luterana. Esta protección dio tiempo a Juan Calvino, el teólogo francés, para reorganizar el estado-ciudad de Ginebra de una manera democrática, con una asamblea general de todos los ciudadanos (aunque no de todos los adultos), un Consejo de los Doscientos y un consejo ejecutivo. Rousseau tenía a Calvino por un gran legislador al estilo de los romanos. Pero el estado de Calvino no era en realidad tan progresista y rápidamente degeneró en gobierno del consejo ejecutivo: una oligarquía. El mismo Calvino persiguió a los disidentes religiosos, la expulsión de Ginebra se convirtió en la norma y las ejecuciones no eran infrecuentes en la ciudad libre. Calvino nunca consideró que las mujeres fueran ciudadanos, y con el paso del tiempo tampoco lo fueron la mayoría de los hombres.

La visión que tiene Rousseau de las mujeres no es más igualitaria; como mucho es romántica de una manera poco ilustrada. En el *Emilio* limita la educación del bello sexo a la ciencia doméstica y recomienda su formación desde temprana edad en los hábitos de la docilidad y la sumisión. En la época del *Discurso sobre la desigualdad,* Rousseau no parecía estar excesivamente preocupado por un posible defecto de la democracia por cuanto atañe a la falta de derechos de las mujeres cuando escribe:

> ¿Podría yo olvidar a esa preciada mitad de la mancomunidad que asegura la felicidad de la otra y cuya dulzura y prudencia mantienen su paz y buena moral? Amables y virtuosas mujeres de Ginebra, vuestro destino será siempre gobernar el nuestro. ¡Felices seremos mientras vuestro casto poder, ejercido únicamente dentro del vínculo matrimonial, se haga sentir sólo por la gloria del estado y el bienestar del pueblo!

En vez de poner en tela de juicio el sistema, el sedicente radical sigue insistiendo en el respeto debido a los magistrados gobernantes:

> El pueblo debe respetar a quienes lo dirigen, pues los magistrados de Ginebra dan ejemplo de moderación, de sencillez moral, de

> respeto a las leyes y del más sincero espíritu de reconciliación. No hay en el universo un conjunto de hombres más recto, más ilustrado, más digno de respeto.

Y concluye santurronamente:

> Magníficos y muy honrados señores, dignos y venerados magistrados de un pueblo libre, permitidme ofreceros en especial mi homenaje y mi respeto. Si hay en el mundo un rango capaz de conferir gloria a quienes lo ocupan es indudablemente el alcanzado por vuestro talento y vuestra virtud, el rango del cual habéis probado ser dignos y al cual os han elevado vuestros conciudadanos.

Rousseau añade misteriosamente, por si algún lector sigue siendo escéptico, «Guardaos, sobre todo, de escuchar jamás interpretaciones siniestras y rumores maliciosos, cuyos motivos son a menudo más peligrosos que las acciones a las que aluden».

Pero a pesar de las poco gratas fuerzas subterráneas e independientemente de si eran ciertos o no los rumores siniestros, la Ginebra que Rousseau había abandonado a regañadientes en su juventud y que siguió siendo el telón de fondo de su filosofía era una ciudad próspera y satisfecha: los negocios iban bien y los impuestos eran moderados. Había incluso un sistema de seguridad social y la corrupción era casi desconocida.

Los detalles de las instituciones de gobierno no son de gran interés para Rousseau una vez identificado su carácter esencialmente maligno. Se limita a añadir que si la ley y la propiedad son la primera etapa de la sociedad humana y las instituciones de gobierno son la segunda, la tercera y última es la transformación del poder legítimo en arbitrario. La sociedad humana lleva a las personas a odiarse unas a otras en proporción «a la medida en que chocan sus intereses». Las personas simulan prestarse servicios unas a otras mientras que en realidad están tratando de explotarse y menospreciarse. «Debemos atribuir a la institución de la propiedad, y por ende a la sociedad, los asesinatos, envenenamientos, robos en los caminos e incluso los castigos por estos delitos.» Esto a nivel individual. A escala nacional, «la desigualdad, casi inexistente en el estado de naturaleza, se hace fija y se legitima mediante la institución de la propiedad y de las leyes». Cuando la sociedad ha degenerado, como inevitablemente sucede, en tiranía y todos vuelven a ser esclavos, se completa el círculo, pues «todos los individuos vuelven a ser iguales cuando no son nada». Y el «hombre civil» se atormenta constantemente buscando ocupaciones cada vez más labo-

riosas, matándose a trabajar, «renunciando a la vida para lograr la inmortalidad».

La sociedad civil es en realidad una sociedad de personas «que se quejan casi todas ellas y algunas llegan a privarse de la existencia». Esta es la lógica de la propiedad y del capitalismo.

Influencia

¿Cuál es, pues, el legado de Jean-Jacques Rousseau? Su influencia es tal vez mayor de lo que se piensa. Es uno de los padres de la escuela de filosofía, peculiarmente francesa, que se preocupa por la *condition humaine* y en especial por nuestros intentos de descubrir nuestro verdadero yo. La libertad —nos desafían los franceses— está en realidad dentro de nosotros; la obtenemos descubriendo nuestra verdadera identidad, no satisfaciendo convenciones y estereotipos sociales. Requiere que tengamos la oportunidad de vivir el tipo de vida que deseamos.

Rousseau nos ofrece una imagen de la evolución social en la cual el animal humano es moldeado por su entorno y deriva sus actitudes y valores de lo que le rodea. En lo tocante a la naturaleza humana, Rousseau es optimista donde Hobbes es pesimista. Todas las personas nacen con la cualidades que los llevarán a prosperar y ser felices... dadas las condiciones adecuadas. En el *Emilio*, como parte de su propuesta para educar a un niño, hace esto aún más explícito describiendo cómo el niño adquiere necesidades y sentimientos diferentes de aquellos con los que ha nacido, como efecto y consecuencia de su entorno. Si el niño es desdichado es por un fallo de su entorno; lo mismo vale, según él, para los adultos.

El *Discurso* mismo es un trabajo que de un modo u otro se las arregla para estar por lo menos mil años anticuado incluso en la época en la que se escribió, los primeros años de la Revolución Industrial, y ser sorprendentemente contemporáneo. Rousseau no sólo ha «dejado de lado» los hechos sino que además parecer haber «dejado a un lado» menudencias como la teoría general y la estructura lógica. Sin embargo, *Sobre la desigualdad* sigue siendo sin ninguna duda una obra magnífica; y, más aún, contiene verdades sobre la naturaleza humana que otros filósofos por alguna razón no vieron. La gente corriente a la que está dirigida sí las reconoció, empero, y por ello el opúsculo de Rousseau se convirtió en una de sus obras más influyentes no sólo de su tiempo sino de todos los tiempos. Esto es sin lugar a dudas la verdadera medida de una obra política.

Rousseau murió en 1778 —el mismo año que su crítico Voltaire— posiblemente por su propia mano y desde luego en tristes y solitarias circunstancias. Pero, como dijo Goethe, «con Voltaire acabó una era; con Rousseau empezó otra nueva».

Ideas clave

La receta de Rousseau para la sociedad humana se puede expresar con una sola palabra: «libertad». Rousseau nos ofrece una idea bastante inverosímil de lo que podría ser y da por hecho que está en conflicto con las estructuras de la sociedad moderna. Pero el legado de Rousseau sigue siendo importante como recordatorio de valores no materiales y como una idea de la humanidad optimista, si bien romántica. Puede que lo que nos ofrece sea en buena medida falso y muchas veces es irremediablemente poco práctico, pero no deja de ser también una manera opcional e importante de entendernos a nosotros mismos.

- Las personas son felices y están satisfechas en el «estado de naturaleza», pero la invención de la propiedad acarrea competencia, desigualdad y conflictos.
- La mayoría de los deseos y necesidades de la sociedad moderna son artificiales, inútiles y en última instancia destructivos.

Texto clave

Rousseau, *Discurso sobre la desigualdad* (1753).

Cronología: De la normalización del inglés a la numeración de las casas

1752
Benjamin Franklin demuestra que el relámpago es un fenómeno eléctrico.

1755
El libro de palabras o «diccionario» de Samuel Johnson normaliza el inglés.

1759
Voltaire publica *Cándido*, un cínico retrato de un tal doctor Pangloss que cree que todo es siempre para bien en «el mejor de los mundos posibles».

1760
La Gran Bretaña rural cambia para siempre con las Leyes de Cercamiento, que eliminan los derechos tradicionales de los comuneros. Este es el año en que convencionalmente se fija el inicio de la Revolución Industrial.

1764
Se numeran las casas de Londres.

1775
Comienza la Guerra de Independencia americana; acabará pocos años después en la victoria total de los colonos tras graves derrotas de los ingleses. Nace la constitución federal de los Estados Unidos al firmarse en Filadelfia en 1787.

1776
Se publica *La riqueza de las naciones.*

Capítulo 6

La investigación de Adam Smith sobre la riqueza de las naciones

Smith nos proporciona una nueva visión de la sociedad humana. Mientras que otros consideraban que la sociedad estaba determinada por las decisiones y elecciones humanas, ya fueran altruistas, como en Platón y Locke, ya egoístas, como en Maquiavelo y Hobbes, Smith sostiene que las fuerzas económicas tienen un poder propio y que nuestras organizaciones políticas, incluso nuestros valores, no son sino consecuencia de estas sutiles fuerzas.

Las revoluciones inglesa, francesa y americana, por trascendentales que parecieran, no fueron sino otras tantas bocanadas de humo, los aspectos superficiales de un volcán económico subterráneo, mucho mayor pero oculto, que había ido acumulando lentamente presión en los siglos anteriores.

La primera persona que examinó la importancia y el poder impersonal de estas fuerzas económicas no fue, como se ha dicho a veces, el revolucionario iconoclasta Marx en el siglo XIX, sino el muy convencional hijo de un abogado y funcionario, un siglo antes. Es Smith el primero que escribe acerca de la Revolución Industrial y predice que, de la misma manera que la lava más temible fluye, se derramará sobre el paisaje industrial incinerando todas las certidumbres políticas como si fuesen madera muerta, destruyendo todo lo que toca.

Como en el caso de tantos activistas políticos, la infancia de Smith fue poco interesante. Lo crió sola su madre, Margaret, en Kirkcaldy, en la costa este de Escocia. Su padre había muerto antes de nacer él, aun-

que sólo los psicólogos podrán averiguaar si esto tuvo algún efecto. Pero indudablemente los lazos con su madre fueron especialmente fuertes y duraron toda su vida; el padre del *laissez-faire* tiene también un lado afectuoso.

Smith pasó sin problemas de la escuela de Kirkcaldy a la Universidad de Glasgow y luego a la de Oxford, aunque tenía una baja opinión de esta institución inglesa. La describe con repugnancia como un lugar en el cual «la mayoría de los profesores de la enseñanza pública han dejado desde hace muchos años hasta de fingir que enseñan». Cuando, años después, él mismo llegó a ser profesor de Filosofía Moral en Glasgow, era extremadamente escrupuloso en sus clases, no desdeñando dedicar sesiones extra a temas afines que los estudiantes pudieran hallar interesantes o útiles. Su clase «pública» tenía lugar a primera hora todos los días de la semana; iba seguida de debates de seminario que ocupaban el resto de la mañana, con nuevas clases por la tarde y acabando finalmente con tutorías especiales para estudiantes selectos. (Como beneficio extra, no como castigo, naturalmente.) Por no mencionar el tiempo que ocupaba la considerable cantidad de trabajo administrativo adicional del que se hacía cargo. En esta época, los estudiantes pagaban el grueso del salario de un profesor en forma de honorarios pagados directamente a este; se cuenta que cuando el profesor Smith tuvo que de dejar la universidad justo a mitad de curso en 1764, los estudiantes se negaron a aceptar el reembolso de su dinero, diciendo que «la instrucción y el placer recibidos» eran ya más de lo podrían pagar nunca.

Si hubieran sabido que Smith planeaba simplemente hacer «la gran vuelta» de Europa a cargo de dos jóvenes dandis, un privilegio que se le había ofrecido a cambio de hacer de carabina, quizá hubieran cambiado de idea. Pero sea como fuere la vida ociosa lejos de su actividad docente y su funciones administrativas le resultó a Smith tan aburrida que, ya al principio del viaje, en Toulouse, escribió a casa diciendo que había decidido escribir un libro «para pasar el tiempo». Así fue como se escribió el libro más vendido de su época y uno de los análisis económicos más importantes de todos los tiempo, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*.

Obra

Smith es un filósofo al estilo de Platón y Aristóteles. Está preparado para abordar todo tipo de cuestiones, todo tipo de pruebas, libre de las ataduras de una disciplina estricta. Es un filósofo, pero también es

un científico social, un historiador y asimismo un científico natural. (Su *Historia de la astronomía* es muy estimada por los historiadores de la ciencia.) El método de Smith consiste en examinar las investigaciones y hallazgos de los demás y establecer nuevas relaciones y nuevos descubrimientos a partir de ellos. Es consciente de que cualquier teoría que exponga, al igual que sucede con cualquier teoría abiertamente «física», como la de Newton, sigue siendo solamente teoría, susceptible siempre de refutación. Sus escritos son filosofía como modo de pensar, aplicada a temas y cuestiones reales, no filosofía como conjunto esotérico de conocimientos misteriosos, como es a menudo para académicos menores.

La *Investigación* es también el resultado de otro gran viaje, que había empezado para Smith con la cuestión de la «justicia», abordada en el proceso de catalogar la historia de la ley. En este viaje había explorado la naturaleza de la ética en *Los sentimientos morales,* antes de llegar a su debido tiempo a la economía, que para Smith es el conjunto oculto de normas que gobiernan la sociedad. Además (anticipándose a Marx) creía que las realidades económicas podían ser observadas en la cambiante naturaleza de las leyes manifiestas del sistema judicial.

El viaje geográfico tuvo como centro París, que a Smith y sus compañeros les pareció con diferencia la parte más grata. Allí Smith descubrió un grupo de intelectuales franceses con los que debatir sobre economía. Los franceses sostenían que la agricultura y la minería eran la fuente fundamental de la riqueza nacional porque sólo ellas permitían una auténtica conversión del trabajo en producción: otros procesos, como la manufactura, se limitaban a convertir una clase de producto en otra. Smith se sintió muy impresionado por esta idea y la describió posteriormente como «tal vez la mayor aproximación a la verdad que jamás se ha descubierto en materia de economía política».

Cuando por fin concluyó el viaje, Smith volvió a las Islas Británicas y terminó su libro, con la ayuda de sus debates con otros intelectuales como Benjamin Franklin, a la sazón de visita en Londres, y de paso enviando a Thomas Paine al Nuevo Mundo para iniciar una revolución. De hecho *La riqueza de las naciones* se publicó en 1776, al año de la independencia americana. En aquella época, a Smith le preocupaba que su obra pudiera ser considerada polémica —al fin y al cabo la describió irónicamente en una carta como un «ataque muy violento... contra todo el sistema comercial de Gran Bretaña»— pero sus temores resultaron ser infundados. El libro se convirtió sencillamente en un éxito de ventas, muy solicitado y popular, y su autor se hizo igualmente popular y cada vez más rico. Sin embargo, de acuerdo con su

seca reputación, Smith siguió haciendo una vida tranquila y dio la mayor parte de su nueva riqueza para obras de caridad, y de forma anónima.

¿Qué es lo que revela este *best-seller?* En la *Investigación,* Adam Smith habla de cuatro etapas en la sociedad: una era de cazadores, otra de pastores, una era agraria y finalmente una era de comercio. La sociedad, dice, no empieza a necesitar leyes y gobierno hasta la segunda etapa. Es en la «Era de los pastores» cuando comienza el gobierno. «La propiedad lo hace absolutamente necesario», como dice en una de sus «Conferencias sobre jurisprudencia»:

> La madera del bosque, la hierba del campo y todos los frutos naturales de la tierra, que, cuando la tierra era común, sólo costaban al trabajador el esfuerzo de recogerlos, vienen... a tener un precio adicional.

Los animales empiezan a pertenecer a las personas; los pastores, a diferencia de los cazadores, se preocupan por planificar el futuro además del presente. En su consideración de la necesidad de proteger la propiedad como el origen del gobierno, y por ende de la sociedad, Smith sigue a Locke. Sin embargo, a diferencia de este, también ve que el proceso afecta a los ciudadanos de una manera notablemente desigual: «El gobierno civil, en tanto que instituido para la seguridad de la propiedad, lo es en realidad para la defensa de los ricos contra pobres, o de los que tienen propiedades contra los que no tienen ninguna.» Esta es una idea radical.

Y se acerca también un poco a Rousseau, que había hablado de la ventaja del rico sobre el pobre. Pero la visión de Smith del «salvaje» es muy distinta. En lo que se podría considerar como un apasionado llamamiento en favor del estado de bienestar, escribe:

> En las naciones salvajes de cazadores y pescadores, todo individuo capaz de trabajar es más o menos empleado en un trabajo útil, y se esfuerza para proporcionar, lo mejor que puede, las cosas necesarias y las comodidades de la vida para sí y para los miembros de su familia o tribu demasiado viejos, demasiado jóvenes o demasiado débiles como para ir de caza y de pesca. Estas naciones son no obstante tan miserablemente pobres que por simple carencia se ven muchas veces reducidas, o al menos se creen reducidas, a la necesidad unas veces de destruir sin más y a veces de abandonar a sus hijos, a sus ancianos y a las personas aquejadas de enfermedades prolongadas para que perezcan de hambre o sean devoradas por animales salvajes.

El punto de partida de Smith es que el motivo básico de la humanidad es el deseo de obtener la aprobación de los demás. La «simpatía» crea un vínculo social. Aquí habría que explicar que la ordenación de los capítulos de su libro refleja la opinión de Smith sobre la importancia y el valor explicativo de los conceptos. Así, el primer capítulo de *La riqueza de las naciones* se titula «De la división del trabajo»; el primer capítulo de *La teoría de los sentimientos morales*, su otra gran obra, aunque menos influyente, se titula «De la simpatía.» Los seres humanos, explica aquí Smith, tienen una tendencia espontánea a observar a los demás. De esto pasamos a juzgarnos a nosotros mismos; la identidad moral del individuo se desarrolló, surgiendo así de la interacción social. La «simpatía» o «conciencia de los sentimientos de los demás» (podríamos decir «empatía») explica la moral; la división del trabajo explica la economía. Un ser humano que crezca en el aislamiento —piensa Smith— no tendrá un sentido de lo que está bien y lo que está mal ni necesidad alguna de tales conceptos:

> ... sin comunicación con su propia especie, no podría tener en más su propio carácter, la adecuación o demérito de sus propios sentimientos y conducta, la belleza o deformidad de su propia mente que la belleza o deformidad de su propio rostro.

En su ética, como en su economía, la intención de Smith es científica. En los dos estudios es consciente de la posibilidad del autoengaño y lo maldice como fuente de «la mitad de los trastornos de la vida humana». Si por lo menos —dice en los *Sentimientos morales*— pudiéramos vernos a nosotros mismos como nos ven los demás, «sería inevitable una reforma. De otro modo no podríamos soportar esa visión».

Sin embargo es el interés personal lo que sostiene el sistema económico. Dice en su más célebre epigrama: «... no es por la *benevolencia* del carnicero, del cervecero o del panadero por lo que esperamos comer, sino por su consideración de su interés personal.» El individuo no se propone promover el interés público sino que «busca sólo su propio provecho, y en esto, como en muchas otras cosas, es guiado por una mano invisible para fomentar un fin que no formaba parte de su intención».

Smith ilustra el papel que tiene en la economía la división del trabajo reflexionando sobre el aumento de productividad que se posibilita cambiando el proceso de manufactura de un alfiler en una fábrica de alfileres. Actuando solo, un hombre podría «apenas, con todo su ingenio, hacer un alfiler al día, y desde luego no podría hacer veinte. Pero

si el trabajo se divide —«un hombre tiende el alambre, otro lo estira, un tercero lo corta, un cuarto lo aguza, un quinto lo pule en el extremo para ponerle la cabeza; hacer la cabeza requiere tres operaciones diferentes; ponérsela es una tarea peculiar, blanquear los alfileres es otra; incluso es un oficio en sí mismo el envolverlos en papel...»— diez personas, según indica, podrían producir

> unas doce libras de alfileres al día. En una libra hay más de cuatro mil alfileres de tamaño medio. Esas diez personas, por lo tanto, podrían hacer más de cuarenta mil alfileres al día. Pero si tuvieran que fabricarlos todos por separado... no hay duda de que no podrían hacer veinte cada una, quizá ni siquiera un alfiler al día.

Smith pasa después a relacionar esto con la acumulación de capital, con el incremento del empleo y finalmente con la aparición de mecanismos para controlar la resultante tendencia de los salarios a aumentar.

Tan grandes son las ventajas de este enfoque industrial que hasta el miembro más humilde de un «país civilizado» forma parte de un complejo sistema que suministra sofisticados bienes y servicios.

> Claro está que en comparación con el lujo de los grandes, más extravagante, su alojamiento ha de parecer sin duda en extremo sencillo y fácil; y sin embargo es posible que el alojamiento de un príncipe europeo no siempre parezca aventajar tanto al de un industrioso y frugal campesino como el de este aventaja al de muchos reyes africanos, dueños absolutos de la vidas y la libertad de diez mil salvajes desnudos.

Otra de las ventajas de dividir el trabajo —la especialización— es que las personas idean medios para mejorar esa tarea concreta, mejoras que de otro modo serían eclipsadas por las complejidades del proceso en su totalidad. Y el primer capítulo concluye con la observación:

> ... si examinamos todas estas cosas y consideramos en qué se emplea una variedad de trabajo en cada una de ellas, percibiremos que sin la ayuda y cooperación de muchos miles no sería posible, ni siquiera de acuerdo con lo que falsamente imaginamos, proporcionar a la persona más humilde de un país civilizado la sencilla y fácil manera en la que habitualmente se aloja.

Esta visión panglosiana de que todo es para bien en el mejor de los mundos posibles, de la que se burla Voltaire con acritud en su novela

Cándido (en la cual, sea cual sea el desastre que aflija al protagonista, este insiste en que todo es serendipia), es un elemento indispensable del análisis de Smith. En esto sigue una tradición que se remonta a los estoicos de Grecia y Mesopotamia antiguas, e incluso antes a las ideas orientales de la armonía. La tendencia de la oferta y la demanda a alcanzar un equilibrio y la del precio de mercado a reflejar el «precio natural» subyacente son parte de esta filosofía.

Smith es vilipendiado a veces por quienes aspiran (por lo menos) a ser «hacedores de buenas obras» por defender la economía del *laissez-faire*, dejar que las cosas se resuelvan solas sin interferencia del gobierno. No se reconoce con tanta frecuencia que esto se debe a que él creía que si se hiciera esto el resultado sería no sólo aceptable sino (véase el doctor Pangloss) el mejor posible para todos. El libre comercio anima a los países a especializarse en lo que hacen bien y los obliga a renunciar a hacer lo que no hacen bien. La consecuencia es que se producen más bienes en total (porque se producen de forma más eficiente). Lo mismo es aplicable a un nivel regional. Por ejemplo, dentro de un estado, la mejora de los enlaces por carretera pueden eliminar los obstáculos físicos al comercio, con el efecto de que valga la pena transportar el vino especial o los jerseys de lana de una región al resto del país. (Sin embargo, como otras regiones más pobres también saben, lo contrario es asimismo cierto: las grandes y eficientes empresas de fuera de la región pueden entrar en ella y desplazar hasta a las últimas pequeñas industrias artesanales de las comunidades locales. El provecho general puede obtenerse claramente a costa de la región pequeña.)

Esta política tiene limitaciones prácticas, pero proporciona una serie de claros objetivos económicos a los que tender. En los asuntos nacionales se deja al estado un papel mínimo, pero para Smith no es sólo en la defensa, la ley y el orden, sino también en la prestación de muchos de los servicios por los que el comercio no se preocuparía, como la construcción de alcantarillas y puentes y las escuelas elementales. Y no todos los cometidos están mejor en manos privadas; Smith pone como ejemplo el transporte. Una carretera de propiedad privada puede rendir un beneficio aun estando mal cuidada por un propietario poco escrupuloso, de modo que es mejor que el estado las proporcione y mantenga unos niveles más altos. Por el contrario, los canales *requieren* mantenimiento para que el propietario privado gane dinero con ellos, de manera que se pueden dejar en manos privadas. Por lo que concierne a la educación, Smith recomienda lo que se hacía entonces en Escocia (y que él había experimentado): que el salario de profesores y maestros dependa de que sus clases sean satisfactorias.

Cuando se rompe este vínculo, advierte Smith, impera la dejadez (como en Oxford).

En lo tocante a los impuestos Smith establece cuatro principios. (Smith suele mostrar una tendencia a dividirlo todo en cuatro partes.) En primer lugar, los impuestos deben basarse en la «capacidad de pagar». En segundo lugar, la política fiscal debe ponerse en conocimiento público y por tanto ser previsible. En tercer lugar, los impuestos deben recaudarse pensando en la conveniencia del contribuyente. Finalmente, todo esto debe hacerse con un mínimo de administración y de otros gastos. Hoy en día podemos añadir un quinto y un sexto principios, la proporcionalidad y la elección: no deben gravarse las cosas básicas, como alimentos y agua, ni deben ser tan elevados que equivalgan a un castigo por una actividad, por ejemplo fumar o beber alcohol. Los ecologistas podrían enmedar esto con un séptimo principio consistente en «fomentar la sostenibilidad» y evitar el daño a la ecología del país.

Smith hace notar que la división del trabajo está limitada por el tamaño del mercado disponible. En una aldea hay menos especialización; en una ciudad hay más. En la ciudad, la carpintería general, la de obra, la ebanistería y la talla en madera son ocupaciones diferenciadas de personas con diferentes habilidades; en la aldea una sola las realizará todas. Smith no está, empero, absolutamente entusiasmado con el proceso de la división (quizá se acuerda todavía de los especialistas de Oxford), observando que un trabajador reducido a la ejecución de una tarea se puede volver «tan estúpido e ignorante como puede volverse un ser humano»; el proceso amenaza incluso reducir a las personas «al desorden y la disipación».

Para combatir esta desdichada tendencia (entre otras razones), dice Smith que el estado debe proporcionar educación básica a todos los ciudadanos. «Por un coste muy pequeño se puede facilitar, fomentar e incluso imponer a casi todo el conjunto del pueblo la necesidad de adquirir las partes más esenciales de la educación.»

El tamaño del mercado no depende simplemente del número de personas que vivan en una zona determinada. Depende también de los caminos u otros enlaces de transporte de la zona y de la capacidad de los productores de hacer llegar sus productos a la gente. Smith observa el efecto que el transporte por el agua, más barato, estaba teniendo en el comercio de la época, recordando que las civilizaciones antiguas se desarrollaron a la orilla del mar y junto a las riberas de los ríos, en especial en torno al Mediterráneo. (Al ser este —se asombra Smith en una digresión irrelevante— un mar encerrado y tranquilo, fue muy favorable para los comienzos de la navegación en el mundo... ir más allá

de las Columnas de Hércules, es decir, salir del estrecho de Gibraltar, se consideraba en el mundo antiguo como una hazaña en extremo maravillosa y peligrosa de la navegación.) Smith deduce que para mantener el desarrollo económico el mercado ha de ampliarse continuamente. Esta es una de las principales razones, según él, para apoyar el libre comercio.

¿Cuáles son los mecanismos con los que se puede realizar dicho comercio? Smith siente un infatigable interés por los detalles de los comienzos del dinero. El intercambio de bienes se puede llevar a cabo mediante trueque —el carnicero almacena carne, el panadero hogazas y así sucesivamente— pero como puede haber un panadero que no coma carne u otras deficiencias prácticas en el sistema este pronto cede paso al intercambio de bienes en referencia a un artículo concreto, como el oro o la plata (o la sal, lo cual nos ha dado la palabra «salario»), y de aquí al dinero mismo. Describe con cierta extensión (una de las partes más populares del libro) la transición a la acuñación de moneda, un proceso impulsado por los dos problemas afines de cómo impedir que la gente adultere los metales o lime trocitos para quedarse con un pequeño margen extra. Los reyes y las Casas de la Moneda fueron maestros en esto, desde luego, en los últimos días de la República con las monedas romanas de plata, que sólo valían la veinticuatroava parte que al principio. Smith, siempre frugal, condena indignado «la avaricia e injusticia de los príncipes y estados soberanos», quienes, «abusando de la confianza de sus súbditos van reduciendo la cantidad de metal que contenían originariamente sus monedas».

Pero si el valor de la moneda utilizada dependía de la cantidad de plata que había en ella, ¿qué era lo que daba su valor a la plata? Dice Smith «el precio real de todas las cosas, lo que todas las cosas realmente cuestan... es el trabajo y esfuerzo de conseguirlas». Los precios son en lo esencial la medida del trabajo que se necesita para hacer esa mercancía. «El trabajo, en consecuencia, es la verdadera medida del valor de cambio de las mercancías.» Las rentas pagadas en grano —observa Smith— se han mantenido mucho mejor que las pagadas en cualquier otra cosa. «Siglo tras siglo, el grano es la mejor medida porque siglo tras siglo iguales cantidades de trigo exigirán la misma cantidad de trabajo con más exactitud que iguales cantidades de plata.»

Ahora bien, hay un aspecto en el que esto, evidentemente, no es verdad. (¡Pregunten ustedes a un artista... o incluso a un escritor!) Pero dejemos hablar a Smith. Él admite que es más complicado de lo que parece. Es el «valor nominal» de los bienes lo que determina si el comercio es rentable; por ejemplo, el té en China es barato y al importa-

dor europeo le merece la pena adquirirlo. Son por tanto los valores nominales los que regulan «la casi totalidad de la vida común en lo tocante a los precios; no podemos soprendernos de que se haya atendido a él mucho más que al precio real».

Smith considera que todas las cosas tienen un valor «real» y un valor «nominal», que es su valoración de mercado, su precio. Es el valor nominal lo que dirige el mercado. El precio que alguien está dipuesto a pagar es determinado por varios factores. Está el «factor psicológico» de cuánto lo necesite. Está la consideración práctica del fabricante de cuánto han tenido que gastar ya para producir los bienes. Esto incluirá los salarios de los trabajadores, la participación debida a las personas que han suministrado la inversión en maquinaria y las instalaciones para la fabricación, el alquiler de cualquier equipo o terreno y el coste de las materias primas. Smith distingue los tipos de coste porque tienen efectos distintos. Los trabajadores exigen compensación simplemente por su tiempo y su esfuerzo. Él juzga que esto es muy sencillo.

> La diferencia de talentos naturales en los distintos hombres es en realidad mucho menor de lo que nos parece... [la que hay] entre un filósofo y un portero corriente, por ejemplo, sin duda no procede tanto de la naturaleza como del hábito, la costumbre y la educación. Cuando vienen al mundo y durante los seis u ocho primeros años de su existencia eran tal vez muy parecidos, y ni sus padres ni sus compañeros de juegos podían percibir ninguna diferencia notable...

Si todo el mundo tuviera que hacérselo todo, como ocurriría sin la división del trabajo y los mecanismos para el comercio o el trueque de los bienes, las personas serían también muy semejantes. Sin embargo, las personas obtienen de hecho pagos muy diferentes por sus trabajos, y esto no se debe desde luego a que las cantidades de tiempo y esfuerzo invertidas sean diferentes. (Aunque se puedan hacer afirmaciones en buena medida espurias al respecto o sobre la rareza de la capacidades que suponen algunos tipos de trabajo. Estrellas de los medios de comunicación, profesores universitarios, directivos y ejecutivos jefe figuran entre los ejemplos actuales de este interesado engaño. Podríamos añadir a lo que dijo Smith la regla general de que cuanto más se paga a una persona más importante y única se cree.) El propio Smith reconoce que cada factor del «precio natural», como los salarios o la renta, está sometido a la influencia de la demanda en relación con la oferta.

Sin embargo, «sólo el trabajo, que nunca varía en su propio valor, es el criterio real y definitivo con arreglo al cual se puede calcular y

comparar el valor de todas las mercancías en todos los tiempos y lugares. Es su precio real; el dinero no es más que su precio nominal». Lo expresa de este modo:

> El trabajo del fabricante se fija y realiza en algún tema concreto o mercancía vendible, que dura al menos algún tiempo después de que el trabajo ha concluido. Es, por así decirlo, una cierta cantidad de trabajo almacenada y destinada a ser empleada, si fuera necesario, en otra ocasión.

Se ofrecen diversos ejemplos. Está el sencillo caso del pescado. El capturado en el mar supone sólo el trabajo y los costes de capital, el capturado en los ríos incluirá también el pago de una «renta» al propietario de los derechos de pesca. Está el caso, más complejo, de la fábrica. El propietario de la fábrica exige obtener un rendimiento de su inversión que variará según el capital invertido. Esto es así porque este capital se podría haber puesto sencillamente en un banco (cuyo director podría entonces prestarlo a otros por una pequeña tasa) y dejarlo crecer mediante el interés compuesto. El beneficio y los intereses son en lo esecial lo mismo: rendimiento sobre el capital. La renta la considera Smith como algo diferente porque puede ser simplemente una carga impuesta sin niguna inversión originaria, aunque todo activo que se pueda alquilar probablemente también se puede vender, en cuyo caso podríamos decir a Smith que la distinción desaparece. Pero Smith describe al terrateniente como una persona «a quien le encanta cosechar lo que otros han sembrado». «Son el único de los tres órdenes cuyos ingresos no cuestan ni trabajo ni cuidados, sino que les vienen, como si dijéramos, *motu proprio* e independientemente de cualquier plan o proyecto de ellos.»

De este modo, el análisis económico de Smith depende de una triple división que al parecer se reduce a otra doble. El precio de los clavos, por ejemplo, dependerá de su «precio usual», la demanda de cosas que se hagan utilizando clavos, la demanda de otras cosas que se hagan con clavos, que compiten por la oferta, la disponibilidad de hierro para hacer clavos y de herreros que los fundan (o comoquiera que se hagan); es más, todas esas cosas pueden verse a su vez afectadas por el precio de los clavos. Cuando el precio de una variable depende de sí misma tenemos lo que los físicos denominan «retroalimentación». (La cantidad de retroalimentación en el caso de los clavos puede que no sea muy notable o importante, pero considérese el precio de las casas, los sellos de correo y las acciones.) La retroalimentación hace que

estos fenómenos se comporten de una manera extraña. De hecho, este fenómeno de «no linealidad» es lo que hace que las bolsas sean tan atractivas para los inversores. Como nadie puede predecir nada de modo fiable, siempre es posible que alguien obtenga un gran beneficio especulando, digamos, sobre el precio de los clavos.

Smith acepta que la oferta y la demanda son «complejas» y no pueden representarse mediante una relación sencilla (lineal). Tomemos el ejemplo de los salarios. El único componente *real* de los salarios, dice, es la cantidad necesaria para mantener con vida al trabajador, aunque Smith insiste en que el salario de subsistencia es en la práctica un poco mayor, en que es «congruente con la humanidad común». Pero, sea como fuere, en una economía en desarrollo puede haber escasez de trabajadores, lo cual obliga a los empleadores a competir por ellos, en especial elevando los salarios. Compara la experiencia de las economías de Gran Bretaña y Estados Unidos, entonces en gran expansión, con la economía estática de China y la menguante de Bengala, concluyendo que «no es la grandeza real de la riqueza nacional sino su continuo aumento lo que ocasiona una elevación de los salarios». Esta mejora de las «categorías inferiores» no es un «inconveniente» sino una necesidad moral, pues no hay duda de que ninguna sociedad puede ser próspera y feliz cuando la mayor parte de sus miembros son pobres y desdichados. «No es sino equidad, además, que los que alimentan, visten y alojan a todo el conjunto del pueblo reciban una parte suficiente del producto de su propio trabajo como para estar aceptablemente bien alimentados, vestidos y alojados.» Pero en *ausencia* de crecimiento económico Smith prevé que los salarios se verán obligados a bajar al nivel de subsistencia.

Smith detalla con un poco más de precisión el importantísimo tema de los niveles salariales. Hay varios componentes. Está el factor de «lo desagradable». El trabajo desagradable se evitará si el trabajador puede subsistir sin hacerlo; en consecuencia el empleador deberá elevar el salario para compensar. Smith supone que trabajar en cualquier cosa es en lo esencial peor que no trabajar: «fatiga y molestia», una afirmación que tal vez no sea universalmente cierta (el desempleo puede ser una pesada carga) pero sin duda es una razonable aproximación. En segundo lugar, un trabajo que requiera habilidad o formación es como el que requiere una máquina costosa: el coste de contratar a un profesional debe reflejarlo. Smith piensa que el trabajo de carácter irregular puede atraer una prima extra (aunque podríamos sostener que no está claro que no sucede tal cosa con el «trabajo eventual» que es tipificación del trabajo mal pagado, como recoger la cosecha). También

hay que dar recompensas adicionales a los empleos que requieren que las personas se queden un poco por detrás de sus propios intereses egoístas, como en el caso de los médicos.

Smith observa que las personas tienden a ser optimistas en cuanto a sus posibilidades de éxito en la vida. En una lotería, por ejemplo, las posibilidades de ganar pueden ser un poco menores que las de que lo atropellen a uno cuando va a comprar el billete ganador (por adornar el ejemplo). Las personas tendrán tendencia a ser optimistas y a estar seguras de que este tipo de realidad no es aplicable a ellas. Incluso es posible que se comporten de manera irracional comprando varios billetes: de manera irracional porque si compraran *todos* los billetes acabarían con menos dinero del que habían puesto en ello. De manera similar, hace notar Smith, las personas no pagarán una pequeña prima por un seguro contra incendios porque creen que esta desgracia no les va a suceder de ninguna manera. Por esta razón es posible que los trabajos que implican un cálculo del riesgo, como ser militar o incluso hacerse cargo de casos legales difíciles que exijan la victoria, no obtengan la prima extra que el mercado debería determinar si todo se ha desarrollado lógicamente.

El legado de Smith es la explicación de la economía desde el punto de vista de la circulación de bienes y materiales, llevada a cabo, como también dice Locke, por el trabajo. Pero Smith distingue las diferentes características del capital y los ingresos y explica la importancia del ahorro. Empieza reparando en que el capital es de dos tipos, fijo y circulante. El capital fijo es como los tornos de una fábrica o la destreza de sus operarios. El capital circulante es el beneficio que se obtiene de la venta de los productos, ya que este beneficio se puede utilizar para comprar un nuevo carruaje para el propietario de la fábrica, lo cual supone nuevos beneficios para el fabricante del carruaje y todos sus proveedores. Por esto, es el capital circulante el que mantiene en movimiento la economía; sólo algunas partes de la economía lo producen. Los funcionarios, los profesores y los militares, por ejemplo, no lo producen, aunque pueden ser útiles por otras razones. (Se podría decir incluso que es posible que faciliten a otros la creación de capital circulante, aumentando con ello la cantidad de capital circulante.)

Sin embargo, Smith no pierde de vista algunas actividades que considera esencialmente carentes de valor. El trabajo de «sirvientes de ínfima categoría» como el lacayo que le pone la chaqueta a su amo por la mañana, dice, «no se fija ni traduce en ninguna mercancía concreta ni vendible. Sus servicios, por lo general, perecen en el mismo instante de su ejecución, y raras veces dejan huella o valor alguno tras de sí...»

Lo mismo ocurre, añade Smith en tono sombrío, con algunas de «las profesiones más serias e importantes y con algunas de las más frívolas... Como la declamación del actor, el discurso del orador o la melodía del músico, la obra de todos ellos perece en el mismo instante de su producción». Debemos dejar a un lado la especulación en cuanto a si Smith habría considerado que el advenimiento de las tecnologías de grabación de la imagen y el sonido hubiera hecho estas profesiones menos transitorias y frívolas, pero sin duda la industria actual del espectáculo es hoy en día una importante fuente de «capital circulante».

Smith es en realidad bastante contrario al gasto en general (mucho más en frivolidades): lo ve como generalmente innecesario e inferior al ahorro. El dinero ahorrado está disponible para que los negocios lo pidan prestado, creando nuevos empleos que a su vez crearán nuevos bienes y nuevos beneficios. Estos nuevos beneficios cubren con creces los préstamos iniciales, dando lugar a un «fondo perpetuo para el sostén de un número igual en tiempos venideros». El apremio al ahorro, en opinión de Smith, es «el deseo de mejorar nuestra condición, un deseo que, aunque generalmente tranquilo y desapasionado, nos acompaña desde el seno materno y no nos abandona hasta la sepultura». Pero ¿qué es lo que se ahorra? Sólo trozos de metal sin valor intrínseco o promesas de pago.

La riqueza de las naciones no es sólo un discurso sobre la ciencia sombría. Contiene muchas ideas profundas de sociología, psicología y conducta ética. El historiador H. T. Buckle dijo de la obra: «Teniendo en cuenta sus resultados definitivos, es probablemente el libro más importante que se haya escrito jamás e indudablemente la aportación más valiosa hecha por un solo hombre al establecimiento de los principios en los que debe basarse el gobierno.»

Este libro es una gran obra. Pero su grandeza no radica en su originalidad, pues hay en él pocas cosas que no se hubieran sugerido antes en otros lugares y, como escrupuloso investigador, estaba informado de los debates en torno a ellas. Radica por el contrario en la claridad y generalidad de su visión.

Influencia

En los siglos que mediaron entre Platón y Aristóteles y Adam Smith, la economía sólo figuró en el debate filosófico y político como un tema secundario con implicaciones morales o prácticas. Así, los filósofos escolásticos hicieron comentarios sobre la ética de cobrar inte-

reses y en el siglo XVII hubo un vigoroso debate sobre los méritos del comercio extranjero. Fue efectivamente Smith el que forjó el tema en su totalidad como una disciplina nueva e independiente con sus propias cuestiones, debates y ocasionalmente soluciones.

Marx y Engels adoptaron la problemática teoría de Smith de que el valor de una cosa dependía de la cantidad de trabajo puesta en ella —la «teoría del valor trabajo»— y luego extrajeron conclusiones revolucionarias acerca de la «plusvalía» y la «explotación». Marx sigue también a Smith en su distinción del trabajo «productivo» e «improductivo», antes de deducir la existencia de una clase media parasitaria.

La influencia política de Smith es enorme. Pero podría haber sido todavía mayor. Una parte importante de *La teoría de los sentimientos morales* que versa sobre la legislación y el gobierno, aunque objeto de intensa elaboración durante muchos años, nunca se terminó a plena satisfacción del escrupuloso escocés, que, justo antes de su muerte y tal vez pensando en el famoso epigrama de su amigo David Hume acerca de las obras sofistas e ilusorias, la arrojó a la chimenea y «la entregó a las llamas».

Ideas clave

Smith describe la «mano invisible» de la economía, que guía todas nuestras acciones y decisiones. De hecho defiende con tesón el que se deje el gobierno, sobre todo la política comercial, a la mano invisible. Sin embargo hay también un deseo de aprobación de los demás que puede conducir a conflictos y trastornar el orden natural.

- Las personas se reúnen de forma natural por las ventajas prácticas que esto tiene, en especial las eficiencias producidas por la especialización y la división del trabajo, así como por el conocimiento de las necesidades y sentimientos de los demás.
- Como la sociedad civil se preocupa por los derechos de propiedad, inevitablemente discrimina a los pobres en favor de los ricos.

Texto clave

Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776).

Cronología:
Del viaje aéreo a los primeros ferrocarriles

1780
Este año marca una época de grandes avances tecnológicos. Pero estos cambios tecnológicos tienen también como consecuencia grandes tensiones políticas. En este año tiene lugar el prosaico pero importante invento de la pluma estilográfica.

1785
Primera travesía aérea del Canal de la Mancha, realizada por Blanchard y Jefferies en un globo de aire caliente. El primer vuelo en globo con éxito lo habían llevado a cabo sólo dos años antes los hermanos Montgolfier.

1786
Se utilizan las primeras luces interiores (de gas) en casas, en Alemania. Mientras tanto una hambruna cuesta más de un millón de vidas en Japón.

1788
Se transporta a los primeros condenados a Australia, donde los pueblos nativos están siendo brutalmente desplazados.

1791
Thomas Paine escribe su obra *Los derechos del hombre* en el contexto de la Europa de la Toma de la Bastilla (1789) como parte de la Revolución Francesa, y de unas severas restricciones de las libertades de los ciudadanos. Sin embargo, es también el año de la presentación por William Wilberforce de un proyecto de ley en el Parlamento de Inglaterra para abolir la esclavitud.

1793
Entretanto, en los nuevos «Estados Unidos» se aprueba una ley que exige que los esclavos fugados sean devueltos a sus propietarios. En la Francia revolucio-

naria hace estragos el Reinado del Terror, un efecto posiblemente menos terrible del cual es la introducción de la educación obligatoria desde los seis años de edad.

1795
William Pitt introduce en Inglaterra los impuestos sobre los ingresos como medida de emergencia en tiempo de guerra (supuestamente temporal). En Francia, Camacérès empieza a desarrollar el código legal napoleónico y un año después el país adopta el sistema métrico decimal.

1800
Gran Bretaña, en plena Revolución Industrial, produce más de un cuarto de millón de toneladas de hierro al año y se apoda a sí misma como «el Taller del Mundo». En la primera mitad del siglo XIX Inglaterra representa por sí sola la cuarta parte del comercio mundial. Alessandro Volta inventa un medio portátil de acumular electricidad, la pila.

1801
Empieza a funcionar el primer «ferrocarril», pero no para pasajeros. Se transportan vagones de fruta, verduras y carbón tirados por caballos.

1804
Robert Trevithick fabrica la primera locomotora, aunque la primera de utilidad comercial tendrá que esperar a George Stephenson, diez años después.

1805
Las primeras iluminaciones de fábricas permiten a los propietarios aumentar las horas de trabajo. Al cabo de un año, el medio millón de obreros algodoneros de Gran Bretaña están trabajando con la fantasmal e inadecuada iluminación de la luz de gas.

Capítulo 7

Marx y Engels: El *Manifiesto comunista*

A pesar de toda la lógica económica de Adam Smith, la pulcra marcha de la sociedad hacia el nirvana industrial había de verse trastornada por un escandaloso opúsculo producido por dos alemanes cuyos nombres llegarían a ser detestados. Durante el siglo y medio siguiente, desde la década de 1840 hasta la de 1990, como anticiparon entusiásticamente los autores del folleto, Karl Marx y Friedrich Engels, el mundo se mostraría cada vez más dividido entre «dos grandes campos en guerra»: un occidente capitalista y una vanguardia comunista centrada en la Unión Soviética y China.

El *Manifiesto comunista* se inicia con la famosa premisa que dice: «Que las clases dominantes tiemblen ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder salvo sus cadenas. ¡Tienen un mundo que ganar!»

Desde luego, ¡ay!, la realidad no era tan sencilla, como muchas fracasadas sociedades comunistas podrían atestiguar, por no mencionar las fracasadas dictaduras «anticomunistas». Pero al menos durante un siglo pareció que Marx tenía razón y habría una clara lucha entre las fuerzas de los trabajadores, que reclamaban la propiedad común de los «medios de producción», y una élite cada vez más acosada e impopular, que se aferraba a la propiedad privada. Pareció también que era indudablemente cierto que eran determinados factores macroeconómicos los que creaban y definían las sociedades y las vidas de sus ciudadanos.

Karl Marx y Friedrich Engels escribieron mucho y de una ampulosa variedad cuasi económica. No sólo tenemos las tres voluminosas

partes de *Das Kapital* sino también la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* en la que Marx y Engels declararon que la religión era «el opio del pueblo», y las *Tesis sobre Feuerbach,* donde se observa que «los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversas maneras; ahora se trata de transformarlo». Sin olvidar sus numerosos ensayos —*Sobre la religión, Sobre literatura y arte, Sobre Irlanda* y demás— ni otros documentos como cartas y correspondencia. En estas se pueden ver diferencias de planteamiento entre los dos. Gran parte del comunismo histórico, de hecho, siguió la interpretación que hizo Lenin de Engels en vez de al propio Marx. Tal vez sea esta la razón de que, según se dice, Marx declaró con tristeza en una carta a un amigo, hacia el final de su vida, «lo único que sé es que no soy marxista». Pero al menos en este capítulo se puede entender a «Marx» como una abreviatura de la obra de ambos. Sea como fuere, con consideración hacia los trabajadores del mundo, sus opiniones están compendiadas en lo esencial en un solo documento, el relativamente breve y colorista «manifiesto» del embrionario Partido Comunista.

1848 fue el «Año de las Revoluciones» en Europa. Las protestas convulsionaron no sólo París sino también Roma, Berlín, Viena, Praga y Budapest. La «Insurreción de París», en concreto, iniciada como una serie de protestas callejeras contra la intervención real en el gobierno civil, se agravó a causa del resentimiento por lo que se percibía como una traición a los principios de la revolución de 1789, que había prometido no sólo «libertad» sino también, lo que es más problemático, «igualdad». Después de que los soldados dispararan contra la multitud, la protesta acabó de hecho en el gobierno provisional de la Segunda República, que pronto tomó enérgicas medidas contra los manifestantes, con mayor dureza aún que la Primera.

Las otras revoluciones de ese año también se evaporaron con demasiada rapidez en un fracaso para la clase trabajadora, golpeada en respuesta por la burguesía, como iba a ocurrir una vez y otra vez para frustración de Marx y Engels. No obstante, este fue el telón de fondo del *Manifiesto,* una época de caos en la cual había al parecer un nuevo tipo de trabajador que se enfrentaba a un nuevo tipo de explotación, una situación que, sin duda alguna, ya había engendrado el nuevo movimiento político del «socialismo». Pero ni Marx ni Engels tuvieron nunca mucho tiempo para el socialismo, que consideraban un asunto de clase media, respetable para la burguesía cuando cualquier doctrina decorosa debería ser subversiva. El comunismo, por otra parte, era mucho mejor: el rostro inaceptable del poder de la clase trabajadora presentando un rostro totalmente ajeno a la clase capitalista.

La estrategia de Marx y Engels se resume en el *Manifiesto* en provecho del nuevo movimiento. La «proposición fundamental» es que «en toda época histórica» el modo dominante de producción e intercambio económicos» y «la organización social necesariamente derivada de aquel» determinan las estructuras políticas de la sociedad, junto con las creencias e ideas intelectuales. Es decir, la economía determina la vida social y decide los cargos políticos. En una de las expresiones más memorables del *Manifiesto* (y que ha llegado a formar parte de la conciencia colectiva —verdadera o falsa— del mundo moderno) Marx y Engels sostienen que en consecuencia se deduce que «toda la historia de la humanidad ha sido la historia de las lucha de clases, del enfrentamiento entre explotadores y explotados, opresores y oprimidos...».

Esta idea, como dice Engels ambiciosamente en el prefacio a la versión inglesa del *Manifiesto*, es comparable a la teoría de la evolución de Darwin. El marxismo es la teoría de la evolución de las sociedades. Es tan impersonal y sus conclusiones tan inevitables como el modelo biológico darwiniano de la evolución de las especies.

El contexto

¿Cuál era el trasfondo del *Manifiesto*? ¿Qué clase de fuerzas sociales y económicas condicionaron a sus autores? La colaboración de Marx y Engels, que duró toda su vida, se había iniciado a comienzos de la década de 1840 después de que las severas medidas adoptadas por el represivo gobierno prusiano le hicieran la vida imposible a Marx, que trataba entonces de hacer carrera como periodista en la *Rheinische Zeitung*. Abandonó Alemania para marchar a París; conoció a Engels en 1842 y los dos formaron la asociación que pronto resultaría ser tan productiva, al menos en términos literarios. A Marx, que había estudiado derecho en Bonn y filosofía e historia en Berlín (doctorándose en su momento en la universidad de Jena con una tesis sobre los antiguos filósofos griegos Epicuro y Demócrito) se le atribuye generalmente la erudición, la imaginación y la pasión; a Engels, el rigor filosófico y el sentido práctico (además de ser el mejor escritor de los dos). Eso sin mencionar el dinero. Fue Engels quien intentó convertir el marxismo en «socialismo científico», utilizando «lo mejor de» la filosofía, la ciencia política y el socialismo tradicional.

El *Manifiesto comunista* es mucho más que una interpretación de la historia como preparación para la llegada del verdadero socialismo. Como ellos dijeron, la cuestión no era entender el mundo sino trans-

formarlo. Por tanto en el *Manifiesto* se hace hincapié en la lucha de clases; el consiguiente llamamiento a la revolución motivó de hecho que Marx fuera detenido en Colonia en 1849, después de que las revoluciones de 1848 hubiesen sido aplastadas, y juzgado por sedición. Aunque fue absuelto, Marx pasó el resto de su vida en el exilio en Londres, sostenido financieramente por el negocio textil de Engels en Manchester. Allí se dedicó a devorar libros en la sala de lectura del Museo Británico, dejando a otros la acción frontal. El marxismo empezó a insistir en los cambios inexorables en la producción económica.

Marx como persona llevó una vida bastante triste y solitaria en medio de estrecheces, no de verdadera pobreza, al parecer profundamente afectado por la muerte prematura de cuatro de sus siete hijos por malnutrición y malas condiciones de vida. Hijo de un acaudalado abogado alemán que había apostatado de su fe judía para progresar profesionalmente, se casó con «la muchacha más hermosa de Tréveris», la hija del barón de Westfalia, Jenny, a quien con el tiempo le tocaría empeñar la plata de la familia (marcada con la corona de los duques de Argyll) y sobrellevar la infidelidad de Marx, que había producido un hijo ilegítimo con una de las criadas. Entretanto tuvo que editar y pasar a limpio muchos de aquellos escritos revolucionarios. (Se desconoce cuál haya podido ser la aportación de Jenny al *Manifiesto,* pero tal vez sea mayor de lo que convencionalmente se admite.) Mientras tanto, Marx juró no permiitir jamás que la «sociedad burguesa» lo convirtiera en una «máquina de hacer dinero», y el que le daban o llegaba a la familia de cualquier otra manera, o se gastaba muchas veces, de forma bastante poco efectiva, en proyectos revolucionarios, tarifas escolares o simplemente fiestas. En muchos aspectos, los escritos de Marx son un sucedáneo de la actividad física, revolucionaria o no. Y en cierto modo era un gran *snob,* amargado por la experiencia personal. Justo antes de su muerte observó que era «el hombre más odiado y calumniado de su tiempo». Pero el *Manifiesto* data de una época más optimista de su vida. Se inicia con un pasaje de jactancia literaria: «Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo.» Ya era hora, opinaban Marx y Engels, de «salir al paso de ese cuento del fantasma» con la publicación de los principios fundamentales del Partido Comunista.

Los elementos clave de este son la división de la sociedad en dos grupos: la burguesía, compuesta en lo esencial por los ricos que o bien contratan a otros para que trabajen para ellos o bien simplemente son dueños de las fábricas en las que se hace el trabajo; y el proletariado, cuyos miembros, «al no tener medios de producción suyos propios», se ven obligados a vender su trabajo para vivir.

Esta división se sigue a través de los tiempos en un esfuerzo por mostrar que es una «verdad universal». «Libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro de gremio y jornalero, en una palabra, opresor y oprimido» están en constante oposición el uno al otro, siempre librando una batalla, una veces visible y otras encubierta, «una lucha que cada vez acababa ya en una reconstitución revolucionaria de la sociedad en general ya en la común destrucción de las clases contendientes».

La perenne afirmación de los liberales de que el conflicto de clases está solamente en el pasado y que el mundo es ahora todo «de clase media» es una farsa. «La sociedad burguesa moderna que ha brotado de las ruinas de la sociedad feudal —escribe Marx— no ha terminado con los antagonismos de clase. Lo único que ha hecho ha sido establecer nuevas clases, nuevas condiciones de opresión, nuevas formas de lucha en el lugar de las antiguas.»

En la década de 1850 el *Manifiesto* describe a la sociedad como un todo que ya está cada vez más «partiéndose en dos grandes campos hostiles, en dos grandes clases directamente enfrentadas entre sí: la burguesía y el proletariado». (Aunque hoy, 150 años después, el proletariado, o los trabajadores a tiempo completo, a menudo son también la burguesía. Pero las palabras todavía tocan la fibra sensible, pues aunque los trabajadores estén «aburguesados» se desarrolla lo que los marxistas contemporáneos han descrito como la «clase destrabajadora», los trabajadores eventuales, los desempleados, los mayores, los locos y los enfermos, que juntos componen una nueva infraclase.)

Y, como sigue diciendo Marx, cuando examinamos las características de la nueva sociedad industrial, vemos que la burguesía se ha establecido como el poder supremo del estado moderno; dirige el gobierno y lo convierte en «nada más que un comité para gestionar los asuntos de la burguesía en su conjunto».

> La burguesía, allí donde ha conseguido dominar, ha puesto fin a todas las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Ha roto sin misericordia los variopintos lazos feudales que ligan al hombre a sus «superiores naturales» y no ha dejado otro nexo entre hombre y hombre que el interés personal desnudo, que el insensible «pago en efectivo». Ha ahogado los éxtasis más celestiales del fervor religioso, del entusiasmo caballeresco, del sentimiento filistino en las gélidas aguas del cálculo egoísta. Ha resuelto el valor personal en valor de cambio y ha puesto en el lugar de las innumerables libertades aprobadas e invencibles esa libertad única y sin escrúpulos: la libertad de comercio. En una palabra, ha sustituido una explotación velada por

ilusiones religiosas y políticas por una explotación desnuda, desvergonzada, directa y brutal.

La burguesía ha despojado también de su «halo» a ocupaciones como la medicina y el derecho, la iglesia y la enseñanza, convirtiendo a todo el mundo en trabajadores asalariados; la familia ha sido reducida por la burguesía a una simple relación monetaria, añade Marx de una forma un tanto inesperada. Inesperada, pues los marxistas deberían en cierto modo estar a favor de estos cambios. Pero el *Manifiesto* está salpicado de apartes mordaces y sarcásticos que no se pretende que sean totalmente congruentes con los argumentos fundamentales. (Es casi como si la tesis doctoral de un estudiante de filosofía hubiera caído en manos del subdirector, excesivamente entusiasta, de un periódico, una posibilidad que tal vez no ande muy desencaminada.)

En la sociedad industrial, los mismos trabajadores se convierten en meros apéndices de las máquinas y sólo se les exige la actividad más simple y monótona. Los «estratos inferiores» de la clase media, los tenderos y comerciantes, se sumergen poco a poco en el proletariado conforme los capitalistas tornan irrelevantes sus habilidades con el poder de sus nuevos métodos de producción.

El *Manifiesto* dice que la sociedad industrial requiere un cambio constante, al contrario de la tranquilidad de la época feudal y otras. «La revolución constante de la producción, la ininterrumpida perturbación de las condiciones sociales, la duradera incertidumbre y agitación distingue la época burguesa...», advierte en una de su largas y bastante fatigosas rachas dominadas por la ironía y el oxímoron.

De manera semejante, la sociedad burguesa se apoya en un mercado en constante expansión, una afirmación que ya hemos visto en el análisis que hace Adam Smith de la creación de la riqueza. Las industrias exigen materias primas de unas fuentes cada vez más desconocidas y remotas y tienen que persuadir a los consumidores para crearles necesidades nuevas y exóticas, creando así un mercado mundial. Lo mismo vale para la esfera intelectual con la aparición de una «literatura mundial». Los sistemas legales, los gobiernos y los métodos fiscales tienen que trascender todas las fronteras. Se arrastra a esta imposible ecuación a las naciones «más bárbaras», con los bajos precios de las mercancías como «artillería pesada» con la cual la burguesía obliga a los bárbaros a capitular. Todas las naciones son obligadas, so pena de extinción, a adoptar el modo de producción capitalista.

La sociedad burguesa moderna con sus relaciones de producción, de intercambio y de propiedad, una sociedad que ha hecho

> aparecer como por arte de magia tan gigantescos medios de producción y de intercambio, es como el hechicero que ya no es capaz de dominar los poderes del más allá, que había invocado con sus conjuros.

Las insaciables fuerzas de la producción empiezan incluso a amenazar a sus comadronas burguesas y, a través de continuas crisis, a la sociedad burguesa en su totalidad. Pero no son sólo estas fuerzas las que debilitan el sistema. Al crear al proletariado, la burguesía ya ha «forjado las armas que le causarán la muerte».

Al principio llevan a cabo la contraofensiva unos pocos individuos (aquí, Marx y Engels tosen cortésmente), mientras los trabajadores siguen siendo «una masa incoherente». Pero con el desarrollo de la industria aumenta la fuerza de los trabajadores, y cuanto más se desarrolla se hacen más conscientes de su fuerza y su poder. Al mismo tiempo, el capitalismo es obligado a empeorar los salarios y las condiciones de sus trabajadores, causando con ello sin darse cuenta el surgimiento de asociaciones de trabajadores para proteger sus salarios. Así nacen los sindicatos. Aquí es donde cambia el tono del opúsculo, al pasar Marx y Engels de analistas a activistas, viendo en los sindicatos a quienes finalmente «cavarán la tumba» de la burguesía.

> Hasta entonces, todas las formas de la sociedad se habían basado, como ya hemos visto, en el antagonismo de la clase opresora y la oprimida. Pero para oprimir a una clase hay que garantizar a esta ciertas condiciones en las cuales pueda al menos continar su existencia esclava. El siervo, en la época de la servidumbre, se elevó hasta constituirse en miembro de la comuna, al igual que el pequeño burgués, bajo el yugo del feudalismo, consiguió llegar a ser un burgués. El trabajador moderno, por el contrario, se hunde cada vez más por debajo de las condiciones de existencia de su propia clase. Se convierte en un indigente, y la indigencia se desarrolla con más rapidez que la población y la riqueza.

La razón de que la burguesía sea inepta para gobernar es su incompetencia (añade el *Manifiesto,* de manera inusualmente razonable). Inepta porque no puede impedir que sus esclavos se hundan en la pobreza hasta tal punto que acaba por alimentarlos. «Lo que la burguesía, en consecuencia, produce es sobre todo lo que cava su tumba. Su caída y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.»

El *Manifiesto* no propone que los comunistas formen un partido independiente del movimento proletario en su conjunto, ya que no deben

tener intereses aparte y diferenciados de los de la totalidad. Los comunistas no son más que la parte «más resuelta y avanzada» de la clase trabajadora. Entienden mejor que los demás que la abolición de la institución de la propiedad privada es esencial, pues la propiedad representa trabajo almacenado (como dice Smith) o expropiado (como dice el *Manifiesto).* Sin embargo, con la definición de Marx, dado que el trabajador asalariado sólo recibe el mero sustento necesario para continuar trabajando, la propiedad privada representa necesariamente explotación. O, por utilizar la famosa expresión de Pierre Joseph Proudhon, contemporáneo de Marx y primer anarquista: «la propiedad es un robo».

Pero el *Manifiesto* no cree que los revolucionarios tengan que estar dispuestos a entrar en largas discusiones sobre economía; por el contrario les aconseja que digan: «... no discutáis con nosotros al mismo tiempo que aplicáis a la abolición de la propiedad burguesa que pretendemos el criterio de vuestras ideas burguesas de libertad, cultura, ley, etc. Todas vuestras ideas no son sino excrecencias de las condiciones de vuestra producción burguesa y de vuestra propiedad burguesa, igual que vuestra jurisprudencia no es sino la voluntad de vuestra clase convertida en ley para todos».

Es mucho mejor limitarse a enumerar las exigencias «de aplicación general» de la revolución comunista, como pasan a hacer Marx y Engels. Las ofrecen en forma de compendio de bolsillo como una serie de unos diez puntos fáciles de recordar:

- Abolición de la propiedad y las rentas de la tierra.
- Unos impuestos sobre la renta muy progresivos.
- Abolición de todos los derechos de herencia.
- Confiscación de la propiedad de todos aquellos que no ya viven en el estado o que se rebelan contra el nuevo gobierno.
- Centralización de todo el capital y el crédito en un banco estatal.
- Control central y propiedad estatales de los medios de comunicación y transporte.
- Aumento de la producción estatal mediante fábricas y granjas; desarrollo de la tierra infrautilizada.
- «Igual obligación de todos de trabajar»; nuevos ejércitos de trabajadores, sobre todo para trabajar la tierra.
- Desaparición de la distición entre ciudad y campo: distribución uniforme de la población por el país.

Y por último:

- Educación gratuita para todos en escuelas de dirección estatal, que preparará a los niños para el trabajo en las nuevas industrias.

Entretanto, concluye el *Manifiesto,* los comunistas deben apoyar todo «movimiento revolucionario contrario al orden político y social existente, poniendo en primer plano como tema fundamental la cuestión de la propiedad». Esto debe hacerse «sea cual fuere el grado de desarrollo que haya alcanzado en la época», con lo cual Marx y Engels se refieren a los aspectos políticos y no a la etapa económica dominante. (Correspondió a Mao Tse Tung, en China, hacer los importantes cambios doctrinales precisos para permitir que la teoría comunista se aplicase a sociedades campesinas preindustriales, el tipo de sociedad donde en la práctica arraigó hasta cierto punto, como había hecho antes en Rusia.) Por lo demás, el *Manifiesto* apremia a la sindicación y deja claro que para los comunistas la única manera de avanzar es «derrocar por la fuerza» las estructuras sociales existentes. (Que las clases dominantes tiemblen ante la revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder excepto sus cadenas. ¡Tienen un mundo que ganar!)

Según los autores, en esta batalla los comunistas tienen segura la victoria final gracias a dos cosas. El modo de producción capitalista resulta necesariamente en repetidas crisis económicas, que quizá crean riqueza para unos pocos pero aumentan la pobreza para una creciente mayoría. Al mismo tiempo predice el marxismo, de forma igualmente optimista, que la conciencia de los proletarios de su explotación irá en «constante aumento», que «la ley, la moral y la religión son... otros tantos prejuicios burgueses».

Indudablemente, hasta los economistas burgueses aceptan que el capitalismo tiene sus «ciclos» con repetidos bajones y ajustes, en los malos casos depresiones económicas. Pero, como veremos más adelante, en el Capítulo 10, lo que parece es sencillamente que el marxismo se equivocó en su esta afirmación decisiva y factual del aumento de la pobreza absoluta. Marx y Engels no percibieron el casi inagotable ingenio del sistema capitalista para aumentar la producción por medio del progreso técnico y generar dentro de sí mismo recursos financieros aparentemente ilimitados, haciendo posible unos altos niveles de vida no sólo para la diminuta minoría de los propietarios de molinos y las filas en constante expansión de los pequeños burgueses sino también para un número de trabajadores cada vez mayor.

Así pues, una vez más, algunos como el antiguo marxista André Gorz han sugerido en años recientes que la clase verdaderamente oprimida del capitalismo moderno no es ya la de los trabajadores, sino la

de los «destrabajadores», los mayores, los desempleados y los muy jóvenes (como los «niños de la calle» de Sudamérica), que no pueden trabajar y tienen que depender de las dádivas del estado o de la caridad (o del delito) para sus sustento. Ya en la época en que escribían Marx y Engels expresó esta idea en Rusia Bakunin, que previó un levantamiento de los «incivilizados», impulsados por su instintivo deseo de igualdad. Bakunin predijo, al contrario que Marx, que el instinto revolucionario se vería debilitado por la «civilización» y que la violencia formaba parte de un impulso primitivo.

La otra afirmación importante del análisis de bolsillo que ofrece el *Manifiesto* es la denominada «concepción materialista de la historia», la idea de que, en palabras de Engels, «los hombres, antes que nada, necesitan comer, beber, tener cobijo y vestido, y por lo tanto tienen que trabajar para que puedan luchar por obtener el dominio, cultivar la política, la religión, la filosofía [!], etc.». Al reparar en esto, la atención pasa de las actividades de los dirigentes a las experiencias de los dirigidos, de los individuos majestuosos de la historia convencional a las tendencias sociales de la ciencia económica. Con su decisión de que las batallas de la historia política convencional son de poca importacia, Marx pone en primer plano en su lugar otra lucha en marcha, que cambia de una época a otra pero sigue siendo en lo esencial la misma: la lucha de los explotados contra sus opresores. Hay fundamentalmente dos clases, definidas por un conocimiento —conciencia— de los explotados de que *son* oprimidos. (Aunque Marx reconoce las gradaciones de clase social, las rechazó por no ser importantes, como también el impulso nacionalista y la motivación del racismo que había dado lugar a la esclavitud en el siglo XIX.)

En el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels confiaban en que cada una de las etapas de la sociedad —la asiática, la antigua, la feudal y la burguesa— era necesaria e inevitable. Otros anteriores experimentos sociales prácticos, como los Cavadores de la Inglaterra del siglo XVI, no tenían por tanto gran interés para ellos. Posteriormente fue esta una opinión que tuvieron que corregir para explicar la posibilidad de una revolución en sociedades campesinas, como Rusia.

Pero ¿y los demás experimentos sociales radicales pero preindustriales? La política revolucionaria no empezó con Marx. Sólo en la Inglaterra decimonónica hubo numerosas corrientes de radicalismo que discurren paralelas: el jacobinismo de la Revolución Francesa; el ludismo de la batalla de los trabajadores de las fábricas contra la creciente mecanización y el desempleo asociado con ella; las batallas legislativas por los derechos sindicales y la libertad de prensa, y las campañas po-

pulares por el bienestar y la protección de las horas de trabajo. Pero para Marx y Engels eran otros tantos comienzos en falso, formas desviadas de socialismo, y por esa razón el *Manifiesto* se toma su tiempo para explicar con exactitud en qué se equivoca cada uno de ellos, por orden:

- el socialismo feudal: nada más que aristócratas que se valen de la simpatía para que los trabajadores denuncien a la burguesía;
- el socialismo clerical: simplemente «tener la conciencia tranquila»;
- el socialismo pequeñoburgués: nostálgico, poco realista y en última instancia reaccionario;
- el socialismo burgués: una reforma de hacedores de buenas obras;
- el «socialismo utópico»: compuesto sólo de fantásticas visiones del futuro, como las expuestas por Robert Owen y Henri, conde de Saint-Simon.

Influencia

Lo que ofrece el *Manifiesto comunista* es una teoría de relaciones psicológicas y sociales. Implica una especie de *anomia* o alienación como rasgo fundamental de la vida en la sociedad industrial (por utilizar los términos acuñados por la nueva casta decimonónica de los «científicos sociales»). La clave para reformar la vida social, sean sus problemas materiales o espirituales, es por tanto —tal como lo ven Marx y Engels y también concluyó Rousseau— la abolición de la propiedad. Sin propiedad ya no puede haber dos clases. No hay burguesía, puesto que esta no puede existir si no tiene el dominio de los «medios de producción». No hay proletariado, pues se convierten efectivamente en propietarios parciales junto con sus antiguos adversarios. Sin clases ya no hay conflicto alguno ni necesidad de leyes ni del papel represor del estado. En vez de según qué cálculos de beneficios, la producción se puede organizar según la necesidad. Marx y Engels imaginan que esto es no sólo más eficiente que en el capitalismo sino también más satisfactorio para los trabajadores implicados. En vez de alienación hay participación y satisfacción.

En realidad, como la historia ha demostrado, estos cálculos de la necesidad son cualquier cosa menos sencillos, incluso extremadamente complicados y difíciles de hacer, y, como las economías dirigidas de

la antigua Unión Soviética pusieron de manifiesto, cualquier cosa menos eficientes. Es *posible* establecer una burocracia para calcular cuántos clavos de cinco centímetros hay que hacer y luego suministrarlos a un precio fijo, pero no hay garantía de que el cálculo sea correcto.

La libertad marxista es libertad respecto de las ciegas fuerzas económicas, reemplazadas por los planes comunes y controles de la economía de planificación colectiva. Pero las cadenas del mercado no son tan fáciles de romper; el marxismo está en la práctica bajo el dominio no de un amo sino de dos: el distanciado e incomprensible de la burocracia y los efectos irreprimibles de innumerables decisiones individuales de mercado.

Pero el *Manifiesto* se basa en varios dogmas, cada uno de los cuales es independiente de los demás. Así, a diferencia de los credos religiosos, como el catolicismo o el islam, o incluso de la ciencia occidental, es posible creer que unas partes del *Manifiesto* son ciertas y al mismo tiempo tener dudas sobre otras. El primero de estos dogmas es que toda la historia es la historia de la lucha de clases en una sociedad determinada por el modo de producción dominante. El segundo es que estas luchas tienen como consecuencia inevitable disturbios sociales y que, en una sociedad capitalista, estos disturbios conducen a la conquista del poder por los trabajadores. El tercer principio es que la fase final representará la meta última del espíritu humano y no será necesario ni posible un desarrollo posterior. En consecuencia, el comunismo es el «fin de la historia».

Los dogmas primero y segundo parecen históricamente verficables, pero en realidad no lo son, ya que la ambigüedad de los acontecimientos humanos exige interpretación además de investigación. (Y, lo que es fundamental, para el segundo no hay una «escala de tiempo» establecida.) El tercero es claramente imposible de verificar.

Así pues, el *Manifiesto comunista* (como el anarquismo, la ideología rival de la época) exige de sus adeptos mucha fe ciega. En esto tiene más de doctrina religiosa que de teoría científica. De hecho, donde en realidad arraigaron las palabras del *Manifiesto* fue en las sociedades preindustriales de África, China y Sudamérica y la propia Rusia, entre los «idiotas rurales», como decían Marx y Engels para referirse a quienes trabajaban la tierra. Y, como han mostrado los últimos años del siglo XX, al avanzar bajo el comunismo la industrialización de Rusia y China acarreó el hundimiento de la economía dirigida y la vuelta del capitalismo.

Por supuesto, Marx también echó raíces en el más burgués de todos los grupos burgueses, los intelectuales universitarios, si bien frecuentemente en una forma selectiva, quizá adoptando el lenguaje y las

imágenes de la «alienación» o la «mala conciencia» marxista para hacer observaciones humanistas. Aunque Marx y Engels eran apasionados (al menos sobre el papel) en cuanto a la condición de los trabajadores, no hicieron apelación alguna en su teoría a los «derechos humanos». Se limitaron a mantener que, por la ley de la economía, el capitalismo se derrumbaría dando lugar al estado de los trabajadores. Pero los propios Marx y Engels no eran humanistas: no había en ellos un sentimiento hacia sus congéneres humanos; no es sólo que quisieran prescindir de él en la construcción de su sistema filosófico. Marx incluso insistió en cambiar el lema de la Liga Comunista cuando se afilió en 1847; propuso sustituir el de «Todos los hombres son hermanos» por «¡Proletarios del mundo, uníos!», no por un creíble igualitarismo para con las hermanas sino porque se oponía a lo que implicaba la idea de la fraternidad universal, el incluir al enemigo. Por el contrario, en los años previos a la tragedia de la Primera Guerra Mundial, los dos revolucionarios esperaban anhelantes la «gran danza de guerra» de los capitalistas, esperando y deseando que esta anunciara la revolución.

Ideas clave

El *Manifiesto comunista* perfila la idea que tienen Marx y Engels de la sociedad. Es un documento importante, un rico *buffet* de ciencia social, filosofía e historia. Muchas de sus digresiones —sobre globalización, des-cualificación y aburguesamiento— parecen proféticos y clarividentes a la vista de los acontecimientos posteriores y siguen hablándonos a través de los siglos. Pero contiene mucho menos de nuevo, mucho menos de original, de lo que promete.

- El concepto materialista de la historia es, como hemos visto, muy antiguo; gran parte de los textos de Marx y Engels sobre esta y otras materias no es más que una reelaboración de las teorías de otros autores.
- La propia «dialéctica», con su idea de dos clases luchando entre sí para acabar destruyéndose y producir así una nueva clase, se puede ver en forma no materialista en la filosofía de Hegel, junto con una versión de la evolución de la historia; muchas cosas están tomadas de Platón.

Gran parte de las «ideas» económicas del *Manifiesto* son convencionales en su alcance y en su naturaleza. No obstante, el marxismo ha

sido una fuerza poderosa en la configuración de la sociedad, sean cuales fueren los defectos y las incongruencias de su base teórica.

Desde la década de 1980, con la implosión de la Unión Soviética y la conversión incluso de antiguas sociedades comunistas, como China y Cuba, en economías protocapitalistas, el legado del *Manifiesto* es hoy casi trivial. Es posible que el futuro revele que el marxismo no es más que un callejón sin salida histórico. Pero, si es así, al menos hizo que la atención se apartara del programa «burgués» de la política decimonónica, mitigada por las intenciones caritativas de paternalistas y liberales, hacia un cálculo más holístico de los derechos y deberes respectivos de ricos y pobres en el seno de la sociedad capitalista.

Texto clave

Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista* (1848).

Cronología: De las carreteras pavimentadas con asfalto a las carreteras pavimentadas con oro

1806
El Gobierno Federal de Estados Unidos prohíbe la importación de esclavos, pero la ley no se hace cumplir.

1810
John McAdams inicia un programa de carreteras en Inglaterra y da su nombre a la nueva técnica de revestimiento. Se hacen los primeros alimentos enlatados, pero el proceso es muy arriesgado y proclive a envenenar a los compradores.

1811
Jane Austen escribe *Sentido y sensibilidad*, que se publica el mismo año en que, con los disturbios luditas, estallan las protestas contra la progresiva mecanización de las fábricas.

1819
La Ley de Fábricas de Gran Bretaña proscribe el empleo de niños de menos de nueve años en las fábricas de algodón. Aun dentro de su limitado alcance, la ley es en buena medida ineficaz y no será hasta 1838 cuando entre en vigor una restricción general a los trabajadores por debajo de esa edad.

1821
James Mill publica su *Tratado sobre el Gobierno* y James Faraday descubre los principios del motor eléctrico. Dies años después, Faraday desarrolla la dinamo eléctrica, que permite producir la electricidad más fácilmente.

1825
Se inaugura el primer ferrocarril de pasajeros, la línea de Stockton a Darlington, de 43 kilómetros.

1828
Las revueltas campesinas en Rusia, como reacción contra las duras condiciones feudales, se hacen habituales y lo seguirán siendo durante una generación. Las revoluciones de Europa occidental llagarán a su culminación veinte años después.

1829
El proceso fotográfico de Niépce y Daguerre produce las primeras auténticas fotografías. Les sigue, nueve años después, el daguerrotipo, que utiliza sales de plata.

1830
Un tren mata por primera vez a una persona.

1831
Charles Darwin viaja en el *HMS Beagle* en calidad de naturalista para estudiar las formaciones de coral. La elaboración de las repercusiones de este trabajo le llevará otros veinte años.

1834
Seis obreros de Dorset —los Mártires de Tolpuddle— son transportados a Australia por su participación en un intento de fundar un sindicato. Los británicos conciben el sistema de asilos para hacer frente al problema del desempleo, y, más avanzado el siglo, los primeros campos de concentración, en Sudáfrica.

1836
Y es en Gran Bretaña donde el gobierno empieza a registrar por ley, de manera centralizada, el nacimiento, el matrimonio y la muerte de sus ciudadanos; al parecer es la primera vez que se hace.

1840
Se introduce el Penny Post en Londres. Los sobres se inventan también poco después. Pero la década de los cuarenta es una época de escasez de grano y patatas en Irlanda y en toda Europa y el *boom* causado por el ferrocarril se hunde.

1842
En esta época, Estados Unidos importa 135.000 esclavos al año para que trabajen para su población de 17 millones de habitantes (un poco menor que la de Gran Bretaña, que supera justo los 18 millones).

1842
Se obliga a los chinos a firmar el aborrecido Tratado «Desigual» de Nankín, que da a las potencias imperialistas europeas amplios derechos en Oriente.

1848
Comienzo de la fiebre del oro californiana. Es la época del aumento masivo de la emigración de Europa al Nuevo Mundo. Y se publican los *Principios de economía política* de John Stuart Mill.

Capítulo 8

Los *Principios de economía política:* J. S. Mill y los límites del gobierno

En la época en la que escribía Mill, la nueva ciencia de la economía, que ha adquirido por fin carácter de ciencia popular, en buena medida por obra de Smith, resultaba polémica a causa de los problemas consecuencia de la participación del país en las guerras contra Napoleón. El Banco de Inglaterra, recientemente fundado, se había visto obligado a no pagar las cancelaciones de la Deuda Nacional, los nuevos impuestos estaban siendo causa de controversia y la inflación estaba trastornando las relaciones económicas, ya que los trabajadores se encontraban con que con sus salarios se podían compran cada vez menos alimentos. Era una situación que exigía un enfoque sistemático: a ello se ofrecieron los utilitaristas.

Hojeando un ejemplar del folleto de Joseph Priestley titulado *Tratado sobre el gobierno,* Jeremy Bentham halló un sistema para fundamentar la autoridad de la ley en el principio de la maximización de la felicidad del mayor número. Esta era la esencia del «utilitarismo»; Bentham se refirió a ello (sobre todo en la *Introducción a los principios de la moral y la legislación,* de 1789) cuando no trabajaba en su intento de construir una gran prisión circular, el «Panóptico», en la que todo lo que hacían los presos se podía observar.

El utilitarismo se ha convertido en el principio fundador de la democracia liberal occidental. Al fin y al cabo, si todas las personas son iguales y todas tienen voto, la política que es más astuta políticamente, ya que no la correcta, será algo muy cercano a este método para

complacer al mayor número posible de personas. Los objetivos de Bentham, no obstante, eran algo distintos. Él sólo quería «sistematizar» el estudio de la sociedad y en el proceso vio que había producido un sistema para evaluar tanto la acción social como la individual. Sólo más adelante adaptaría y adoptaría John Stuart Mill, cuya educación transcurrió bajo la atenta mirada de Bentham, el «cálculo felicifílico» de este en su visión progresista e igualitaria del liberalismo. Mientras que Bentham era hijo de un abogado y se convirtió en «teórico político» cuando sus intentos de construir el Panóptico se vieron frustrados, los intereses políticos de Mill eran mucho más vastos.

Mill pasó la mayor parte de su vida trabajando como empleado en la India House de Londres, salvo un breve período como miembro del Parlamento en el que se interesó especialmente por los derechos de la mujer, la reforma constitucional y la economía. También creía, a diferencia de Bentham, que algunas formas de felicidad eran mejores que otras, lo cual en lo esencial relegaba el principio del placer a un segundo plano, por detrás de algún tipo de idea de los valores. La versión de Mill del utilitarismo sostiene que el dejar las personas decidir por sí mismas todo lo posible aumenta la felicidad general, con lo cual se llega a una filosofía que defiende la libertad de pensamiento, de expresión y de asociación.

Mill refleja su educación al sumergirse en la teoría utilitarista y acepta que la mayor felicidad del mayor número es la meta de una política social sensata. Sin embargo, cuando tenía veintitantos años los efectos de esto empezaron a dejar de ser una novedad al descubrir Mill, como Smith, la importancia del sentimiento moral. Y para Mill hay que tener en cuenta la nueva perspectiva y la influencia de la que fue su colaboradora, durante toda su vida, en sus grandes obras políticas, Harriet Taylor.

Obra

Los *Principios de economía política (con algunas de sus apliaciones a la filosofía moral)* se escribieron en 1848, más o menos en la misma época en que Marx y Engels estaban fomentando (o intentando fomentar) la revolución proletaria. En lo esencial constituyen un intento de emular a Adam Smith, el ilustre predecesor escocés de Mill, en la exposición del funcionamiento del estado moderno. A diferencia de Smith, sin embargo, Mill es flojo como escritor y carece de la penetración y la sutileza del escocés. A pesar de —o a causa de— su famosa educación en

manos de James Mill (griego a los tres años, latín a los ocho y lógica a los trece), en lugar del ritmo y la agudeza de Smith, Mill es todo prosa pesada (ver Libro V, capítulo 9, sección 8, «Paso a tratar el tema de las leyes de insolvencia...») y áridas matemáticas. Valga como ejemplo su examen de la relación de oferta y demanda en el Libro IV. Adam Smith, se queja Mill,

> pasó por alto la circunstancia de que el descenso de precio, que si se limita a una sola mercancía realmente disminuye los beneficios del productor, deja de tener ese efecto, en cuanto se extiende a todas las mercancías; porque, cuando todas las cosas han bajado, nada ha bajado en realidad, excepto nominalmente; e incluso comparados en dinero, los gastos de todo productor han disminuido tanto como sus rendimientos. A menos que el trabajo sea una mercancía que no haya bajado en su precio monetario cuando todas las demás cosas lo han hecho; de ser así, lo que ha tenido lugar en realidad es un aumento de los salarios; y es esto, no el descenso de los precios, lo que ha disminuido los beneficios del capital.

Es el tema de la «retroacción» en el sistema económico, que ya hemos visto antes. Es una crítica importante, pero no está bien hecha: con esta argumentación tan monótona, Mill pasa a analizar el funcionamiento del mercado del grano, el mercado por excelencia, en el cual ve que «el interés del terrateniente es hostil a la introducción de mejoras agrícolas» y en última instancia que la «doctrina de que la competencia de capital disminuye el beneficio al bajar los precios es incorrecta de hecho, así como poco sólida en principio». Pero la deficiencia no es sólo de estilo: el propio Mill (un poco más adelante en la obra) observa que en realidad hay «una tendencia a que los beneficios disminuyan» la cual sólo puede ser compensada por las mejoras en la producción.

El punto fuerte de Mill no está tanto en el análisis, sobre todo económico, como en la construcción de un sistema, especialmente ético, y en el idealismo con que sitúa las reivindicaciones económicas sociales en un nuevo marco de derechos políticos. Por ejemplo, escribe, siguiendo a Smith, que sólo el trabajo crea riqueza, pero que el capital es trabajo acumulado y se puede acumular —o incluso heredar— de manera totalmente legítima. La herencia es aceptable, aun cuando se base inicialmente en la injusticia, una vez que han pasado unas pocas generaciones humanas, de modo que remediar la injusticia crearía problemas más graves que dejar las cosas como están. Pero al mismo tiempo, dice, por otra parte el heredar riqueza más allá del «logro de una

cómoda independencia» se debe impedir mediante la intervención del estado y la confiscación de activos. Quienes quieran vivir más que «cómodamente» deben trabajar para ello.

Mill pensaba que esta parte «benthamista» de su libro causaría algo más que un pequeño revuelo; de hecho esperaba hacerse famoso con ella. Sin embargo suscitó poco interés, escondida entre medio millón más de palabras.

A pesar de ello sólo tardó dieciocho meses en esbozar todo el libro en forma de manuscrito, a razón de mil palabras al día, incluyendo una pausa de seis meses para luchar por los derechos de los campesinos en Irlanda, impulsado por la conciencia de la desesperada situación de estos durante la escasez de patatas de la década de 1840. Dado que, a todos los efectos y fines, la «economía política» está inseparablemente entrelazada con muchas otras ramas de la filosofía social, Mill pasa a proponer un programa político y social radical partiendo de lo que de otro modo sería una teorización económica bastante poco inspiradora. En una carta a un amigo escribió: «Considero las investigaciones puramente abstractas de la economía política como algo de importancia muy menor en comparación con las grandes tensiones prácticas que el progreso de la democracia y la difusión de las opiniones socialistas están impulsando.» Son estos elementos, en buena medida limitados al Libro V, los que más contribuyen a las partes más originales de todo el libro.

Mill es uno de los primeros autores que se consideraron «científicos sociales» y mantuvo con firmeza su convicción de que las ciencias sociales eran justamente relacionadas con las ciencias naturales y se podían investigar utilizando métodos similares. Mill, como Platón, distinguía entre el estudio de los individuos, que podía ser en buena medida la psicología, y el de la sociedad, que podía ser en buena medida la economía y la política. Probó con varios términos para resumir su enfoque, como «economía social», «economía política» (que pensó que podía existir por sí misma en alguna parte), incluso «política especulativa», pero al final volvió a lo que llamaba «cómodo barbarismo» de Comte: sociología. Esta nueva ciencia había de investigarse por medio de la deducción de observaciones y análisis de las tendencias históricas.

Como los enciclopedistas de la Ilustración y muchos autores después de ellos, Mill pensaba que vivía en una nueva época de invención y descubrimiento, pero quizá a diferencia de nosotros estaba seguro de que esos descubrimientos estaban todavía en su infancia y de que «la producción es el crecimiento perpetuo e ilimitado —hasta donde se puede

extender la previsión humana— del poder del hombre sobre la naturaleza». La maravilla de la comunicación telegráfica, por ejemplo:

> La más maravillosa de las invenciones modernas, una invención que hace realidad las proezas imaginarias del mago, no metafórica sino literalmente —el telégrafo electromagnético— hizo su aparición sólo unos pocos años después del establecimiento de la teoría científica que realiza y ejemplifica...

Mill continúa diciendo que es imposible no anhelar «una serie de artilugios para economizar trabajo e incrementar su producción», así como, de forma más especulativa,

> un continuo aumento de la seguridad de la persona y la propiedad. Las personas de todos los países de Europa, los más atrasados al igual que los más avanzados, están mejor protegidas en cada generación contra la violencia y la rapacidad de los demás por una judicatura más eficiente y una policía para la represión del delito, y por la decadencia y destrucción de los dañinos privilegios que permitían que ciertas clases de la comunidad se aprovecharan con impunidad del resto.

Como si esto no fuera ya bastante optimista, Mill predice que, generación tras generación, las personas irán estando mejor protegidas también del «ejercicio arbitrario del poder del gobierno». En todos los países europeos, los impuestos se harán «menos arbitrarios y opresivos» (aunque es bueno que haya un poco de imposición fiscal) y las guerras «y la destrucción que causan» se limitarán a las «posesiones alejadas y distantes» en las cuales los europeos entran «en contacto con los salvajes».

En cuanto a estos, Mill está en claro desacuerdo con la visión rosseauniana del «buen salvaje». Aunque —concede— es posible que individualmente tengan unas capacidades generales superiores a las del blando y mimado hombre civilizado, no pueden igualar la «mayor capacidad» de «los seres humanos civilizados colectivamente considerados». Lo que para Rousseau era una desastrosa pérdida de autonomía del hombre en el estado de naturaleza, Mill lo acoge favorablemente.

> En la proporción en que abandonan las cualidades del salvaje se vuelven dóciles a la disciplina, capaces de atenerse a planes concertados de antemano y sobre los cuales quizá no se les ha consultado; de subordinar su capricho personal a una decisión preconcebida y de ejecutar por separado las partes que les han sido asignadas en un empeño combinado.

Es este elemento de «cooperación» el que es esencial en las sociedades modernas. De aquí se sigue, de manera característica, un gran «florecimiento de cooperativas» y de sociedades por acciones.

Hacia el final de los *Principios*, en una sección titulada «Los límites del *laissez-faire* o principio de no interferencia», Mill procede a realizar su aportación más específica a la filosofía política, al dirigir su atención a la exposición de los límites de gobierno. «Sea cual fuere la teoría que adoptemos», dice,

> ... respetando los fundamentos de la unión social, y sean cuales fueren las instituciones en las que vivimos, hay un círculo en torno a cada ser humano que a ningún gobierno, sea de uno, de pocos o de muchos, debe permitírsele rebasar... Que hay, o debiera haber, en la existencia humana un espacio así atrincherado y sagrado para toda intrusión de la autoridad, nadie que profese la mínima consideración por la libertad o la dignidad humana lo pondrá en duda: lo que hay que determinar es dónde hay que poner el límite; qué extensión ha de tener la de provincia de la vida humana incluida en este territorio reservado.

El propio Mill marca muy claramente las fronteras: «Yo entiendo que debe incluir toda la parte que atañe sólo a la vida, sea interior o exterior, del individuo, y no afecta a los intereses de los demás o les afecte sólo a través de la influencia moral del ejemplo.»

Aun cuando la actividad parezca afectar a otros, la carga de la prueba debe recaer sobre los defensores de las prohibiciones legales. Pues el que a uno se le impida hacer lo que se siente inclinado a hacer, actuar según su propio juicio de lo que es deseable, «no sólo es irritante sino que también tiende siempre, *pro tanto*, a ahogar el desarrollo de alguna parte de las facultades corporales o físicas...».

En esencia, estas prohibiciones participan «en mayor o menor grado de la degradación de la esclavitud». Así pues, aunque educado como un utilitarista por unos hombres que creían en el cálculo desapasionado de los deseos y las necesidades, Mill acaba afirmando explícitamente:

> Difícilmente justificaría cualquier grado de utilidad por debajo de la absoluta necesidad una regulación prohibitoria, a menos que pueda hacerse aceptable por la conciencia general, a menos que las personas de intenciones habitualmente buenas crean ya, o sean inducidas a creer, que lo prohibido es algo que ellos quieran hacer así.

Este principio es crucial, pues, como suelen olvidar los sedicentes demócratas, la experiencia prueba que

> los depositarios del poder que son meros delegados del pueblo, es decir, de una mayoría, están tan dispuestos (cuando creen que pueden contar con el apoyo popular) como cualesquiera órganos oligárquicos a asumir un poder arbitrario y a invadir indebidamente la libertad de la vida privada.

El público colectivamente entendido —añade astutamente Mill— está «sobradamente dispuesto» a imponer no sólo su visión, por lo general bastante estrecha, de sus propios intereses sino incluso sus opiniones abstractas y sus gustos estéticos como leyes vinculantes para los individuos.

Pero hay otra razón —pragmática— para resistirse a los intentos del estado de aumentar su papel y su poder, una razón que es consecuencia del principio de la división del trabajo. Es que «cada función adicional acometida por el gobierno es una nueva ocupación impuesta a un organismo ya sobrecargado de deberes». Se deduce:

> Una consecuencia natural es que la mayoría de las cosas están mal hechas; no se hace mucho porque el gobierno no es capaz de hacerlo sin retrasos que son fatales para sus fines; que las funciones más problemáticas y menos lúcidas se aplazan o descuidan y siempre hay una excusa a mano para el descuido, mientras que los jefes de la administración tienen la mente tan ocupada con detalles oficiales, por someramente que se supervise un asunto...

La solución de este problema es muy sencilla: la devolución del poder. Lo pequeño es bello: «el inconveniente se podría reducir a un límite muy manejable, en un país en el que hubiera una adecuada distribución de funciones entre los funcionarios de gobierno centrales y locales y en el cual el organismo central estuviera dividido en un número suficiente de departamentos».

Así, por vía de ejemplo, Mill elogia la creación de un Comité Británico de Ferrocarriles tal como lo imagina: como un organismo diferenciado y de funcionamiento independiente que desempeñara una tarea claramente definida para el público. Si bien, visto retrospectivamente, estos organismos estatales son considerados hoy tan poco responsables e interesados como cualquier gobierno central, ello no supone necesariamente una crítica del principio subyacente. Y este enfoque está al parecer experimentando una especie de resurgimiento

con la moda de fines del siglo xx de la «reducción de tamaño» y la «privatización» de aspectos y funciones del gobierno no sólo central sino también local. Lo que dice Mill es sencillamente que «la gran mayoría de las cosas se hacen peor con la intervención del gobierno de como las harían, o mandarían hacer, los individuos más interesados en el asunto si se las dejasen a ellos».

Al fin y al cabo, si el gobierno fuera superior en inteligencia y conocimiento al individuo o grupo más inteligente de la sociedad, seguiría siendo inferior a todos los individuos de la nación en su conjunto. «El *laissez-faire,* en suma, tiene que ser la práctica general; todo lo que se aparte de él, a menos que lo requiera algún gran bien, es un mal seguro.» Mill se entusiasma con su tema observando (como muchos sin duda reconoceremos que sucede con las relaciones sociales en el lugar de trabajo o en la familia) «que, por regla general, los asuntos de la vida van mejor cuando se deja que quienes tienen un interés inmediato en ellos los lleven a su manera», sin control ni obstáculo de la ley ni «intromisión de ningún funcionario público».

Pero hay excepciones. Mill piensa que la más importante es la capacidad de los «no cultivados» para juzgar en materias de cultivo, es decir, «cosas que son útiles principalmente como tendentes a elevar el carácter de los seres humanos». Esos individuos, observa con tristeza Mill, que «son los que más necesitan que se les haga más sabios y mejores, son habitualmente los que menos lo desean». Aun cuando se pudiera suscitar en ellos ese deseo, serían «incapaces de encontrar la manera de realizarlo con sus propias luces... La educación, en consecuencia, es una de las cosas que en principio es admisible que un gobierno proporcione a la gente».

Sin embargo, «no es tolerable que un gobierno, *de iure* ni *de facto,* tenga completo dominio de la educación de la gente. Poseer ese dominio y ejercerlo efectivamente es ser despótico». Y sigue, al parecer sin ironía, como hemos dicho antes, pero indudablemente con cierta gracia: «Un gobierno que pueda moldear las opiniones y sentimientos de las personas desde su juventud puede hacer con ellas lo que quiera.»

La válvula de seguridad es permitir la libre elección entre instituciones educativas rivales y que los padres gocen del derecho de educar a sus hijos, sometidos a una supervisión estatal que no se especifica. Mill considera a continuación el caso de los que pueden verse afectados si se adopta una «actitud *laissez-faire*». Identifica cuatro grupos concretos: niños, personas muy pobres, como los incapacitados para todo trabajo, mujeres... y animales. Los niños, como los animales, requieren una protección especial de «la parte más brutal de la humanidad».

> Es merced a la más grosera malinterpretación de los principios de la libertad como la imposición de castigos ejemplares a la villanía ejercida contra estos seres indefensos se ha considerado como intromisión del gobierno en cosas que están fuera de su ámbito, como una interferencia en la vida doméstica. La vida doméstica de los tiranos domésticos es una de las cosas en las que es más imperioso que interfiera la ley.

La vinculación de la protección de los niños y de las mujeres en la Ley de Fábricas es para Mill perniciosa. Mientras que los niños no son jueces sensatos de sus propios intereses, «las mujeres son tan capaces como los hombres de apreciar y gobernar sus propios asuntos, y el único impedimento para que lo hagan tiene su origen en la injusticia de su actual posición social». Concretamente, que la ley convierte «todo lo que la esposa adquiere en propiedad de su marido, al tiempo que al obligarla a vivir con él la fuerza a someterse a casi cualquier grado de tiranía moral e incluso física...».

Las mujeres de las fábricas, sostiene Mill, son las únicas que no son esclavas o sirvientas. Los derechos de las mujeres sólo pueden progresar dando acceso al trabajo, no añadiendo limitaciones. En cuanto a los pobres e indigentes, considera que se trata de un caso *prima facie* de ayuda urgente. No obstante, continúa,

> en todos los casos de ayuda hay que tener en cuenta dos series de consecuencias; las consecuencias de la ayuda y las consecuencias de depender de la ayuda. Aquellas son generalmente beneficiosas, pero estas son en su mayor parte perjudiciales, en numerosos casos tanto que superan con mucho el valor de los beneficios.

Lo que es aún peor, lo más probable es que esto suceda cuando la necesidad es más extrema. «Hay pocas cosas en las que sea más perniciosa la dependencia de las personas respecto de la ayuda habitual de los demás que en el caso de los medios de subsistencia; desdichadamente no hay ninguna lección que aprendan más fácilmente.»

Este es el «problema» con que Estados Unidos lucha más obstinadamente. En la tierra de la abundancia hay todavía, como dice la canción, muchos en el gueto; la explicación es vista cada vez más (por los acomodados) en el hecho de que el arroyo está lleno de personas que han aprendido los hábitos de la dependencia, debilitadores de la voluntad. En las democracias liberales se planea para ellos el bienestar o *welfare* —*«workfare»*— en vez de caridad, ya privada ya estatal.

Pero esto es otro rodeo para evitar un problema que los gobiernos han puesto poco empeño en abordar. Mill dice lo siguiente:

> En la medida en la que este tema admita una doctrina general o máxima, parece que sería esta: que si se concede la asistencia de manera que la condición de la persona que la recibe es tan deseable como la de la persona que consigue hacer lo mismo sin ayuda, la asistencia, si es posible contar con ella previamente, es perjudicial, pero si, siendo aplicable a todos, deja a cada cual un poderoso motivo para pasarse sin ella si puede, es beneficiosa para la mayor parte.

Sujeta a ciertas condiciones, Mill sostiene que es «muy deseable que la certidumbre de la subsistencia la ofrezca la ley a los capaces indigentes, en vez de que estos dependan de la caridad voluntaria». Aunque Mill no lo expresa exactamente de esta manera, lo que dice se corresponde con la idea del «salario social», es decir, una cantidad mínima necesaria para asegurar la subsistencia, que se paga como un derecho de todo ciudadano y deja a cada cual no sólo el deber, sino la necesidad práctica de encontrar la manera de mejorar su suerte por medio de su propio esfuerzo. Al fin y al cabo,

> En primer lugar, la caridad casi siempre hace demasiado o demasiado poco; prodiga su munificencia en un lugar y deja que la gente se muera de hambre en otro. En segundo lugar, como el estado debe necesariamente proporcionar subsistencia a los delincuentes pobres mientras cumplen su condena, no hacer lo mismo con los pobres que no han delinquido es dar un premio al delito.

El problema es que el estado tiene que actuar mediante normas generales: no puede discriminar «entre los indigentes merecedores y los no merecedores». No debe «más que la subsistencia a los primeros y no puede dar menos a los segundos». En palabras que han sido verdaderamente olvidadas, Mill advierte: «No les corresponde a los dispensadores de ayuda pública ser inquisidores.» Así concluye Mill el Libro V de los *Principios de economía política:*

> No he creído necesario insistir aquí en la parte de las funciones de gobierno que todos admiten que son indispensables, la función de prohibir y castigar la conducta de los individuos en el ejercicio de su libertad que sea claramente dañina para otras personas, ya se trate de fuerza, engaño o negligencia. Aun en el mejor estado a que haya llegado la sociedad, es lamentable pensar en la gran proporción de todos los esfuerzos y talentos del mundo que se emplean simple-

mente en neutralizarse entre sí. Es objetivo adecuado del gobierno reducir este desdichado gasto al mínimo posible tomando las medidas necesarias para que las energías que ahora gastan los seres humanos en dañarse unos a otros o en protegerse del daño se dirijan al empleo legítimo de las facultades humanas, que consiste en obligar a los poderes de la naturaleza a estar cada vez más al servicio del bien físico y moral.

Influencia

Mill es uno de los fundadores del liberalismo, ahora indiscutiblemente uno de los grandes supervivientes de la teoría política. Su línea de pensamiento se funda en la ética utilitarista adoptada de Jeremy Bentham más que en la apelación a los derechos fundamentales de otro gran liberal inglés, John Locke. A pesar de sus diferentes puntos de partida, los dos llegan a la serie característica de derechos y libertades individuales.

No obstante, si bien el liberalismo ofrece igualdad ante la ley, al mismo tiempo concede a los individuos a un rango secundario: para esa ley y para las autoridades e instituciones que la encarnan. La visión de la sociedad que tiene el libre mercado tiene sus raíces en el miedo, la justificación esencial que está detrás del estado, al menos en el tipo de «democracia» a que se refieren Thomas Hobbes y John Locke. En el caso de Hobbes, el miedo a la muerte o a la explotación, en el de Locke y de muchas sociedades capitalistas contemporáneas, el miedo a perder sus posesiones materiales (o el miedo a las consecuencias de intentar robar sus bienes a otros). El liberalismo ni siquiera sugiere una finalidad positiva de la existencia humana, tal vez pensando que los individuos deben encontrarla por sí mismos. Hay también en Mill una actitud defensiva.

Las revoluciones francesa y americana hicieron época en el sentido de que al parecer corrigieron el sentimiento de inferioridad que la sociedad feudal engendró y exigió, sustituyéndolo por algo cercano a un sentimiento de dignidad y de humanidad común. Después, por primera vez, el estado reconoció formalmente la importancia de todos los ciudadanos, otorgándoles importantes poderes y derechos. Aunque Thomas Hobbes, John Locke y los arquitectos de la Declaración Americana de Independencia sostenían que lo derechos eran en buena medida un medio para proteger al individuo de los rapaces deseos de sus vecinos, resultó que los derechos incluían también unas libertades más positivas que se podían crear y desarrollar, precisamente el tipo de li-

bertades que se hallan detrás de la expansión económica encabezada por los emprendedores protestantes que crearon la Revolución Industrial europea.

Pero, de todas maneras, ¿qué tipo de libertad es esta? El propio Mill escribe que «después de que los medios de subsistencia están garantizados, la segunda de las necesidades humanas más poderosa es la libertad». Sin embargo el liberalismo es en lo esencial libertad respecto de, no libertad para. La libertad respecto de leyes o impuestos arbitrarios, de que lo hagan a uno trabajar contra su voluntad, de que le digan lo que tiene que creer, de que lo obliguen a participar en actividades sociales que no se pueden justificar por ser necesarias para el bienestar de la comunidad. No es libertad para trabajar, o para vivir en un hogar, o para estar sano, como bien pueden dar fe las clases marginadas de las sociedades de consumo, en constante ampliación. Lo que es más, cada vez más ni siquiera es libertad respecto de los dos primeros tipos mencionados, ya que son cada vez más las clases marginadas las que pagan la mayor proporción de sus magros ingresos en impuestos (por ejemplo, sobre la compra de alcohol o cigarrillos) o se les convoca a planes de empleo de *«workfare»*, mientras que los ricos actúan a través de corporaciones exentas de impuestos.

F. A. Hayek, en *Camino de servidumbre*, su influyente libro escrito después de la Segunda Guerra Mundial, advierte expresamente que «nada ha perjudicado tanto a la causa liberal como la rígida insistencia de algunos liberales en determinadas reglas generales, sobre todo los principios del *laissez-faire*». Por el contrario, dice, la actitud correcta de los liberales hacia la sociedad sería más como la de un buen jardinero hacia sus plantas: cuidarlas con esmero y tratar de crear las condiciones en las que puedan prosperar. Sin embargo, toda intervención del gobierno en las operaciones de la sociedad liberal es mezclar ideologías, inclinarse hacia la derecha o la izquierda, hacia el socialismo o hacia el fascismo.

Ideas clave

Mill adopta el principio de maximizar la felicidad general y lo coloca en un marco de derechos y libertades individuales. Al mismo tiempo afirma crear las condiciones sociales en las que puedan prosperar el talento, la creatividad y la cultura. Por el contrario, cuando interfiere el estado:

- Es invariablemente un peor juez de lo político y de lo práctico que el individuo.
- Normalmente empeora las cosas.

La tragedia es, como reconoció Mill, que sin ninguna limitación a sus libertades las personas tenderán a usarlas simplemente para causarse daño unas a otras.

Texto clave

J. S. Mill, *Principios de economía política* (1848).

Cronología: De los brotes de cólera a los brotes de pánico en el cine

1851
Han muerto un millón de personas en la hambruna irlandesa de las patatas.

1854
El barón Haussman empieza a construir las características vastas extensiones de los bulevares parisienses... para comodidad de las tropas y como medio de disuadir a los alborotadores.

1855
El mapa del cólera del doctor Snow muestra que la causa de un brote en el Londres victoriano fue la fuente pública de Broad Street.

1859
Se publica *El origen de las especies*, de Charles Darwin, que afecta a la manera en que las personas ven las obligaciones sociales y a la manera en que perciben el mundo natural. Se publica *Sobre la libertad*, de John Stuart Mill.

1861
Como parte del proceso de la modernización rusa se concede la libertad a todos los siervos.

1862
Una primera ametralladora inventada por Gatling estimula una carrera de armamentos. En los años siguientes, Wilbrand desarrolla explosivos a base de TNT (1863), Svend Foynd inventa el cañón lanzaarpones (1864), Winchester fabrica el fusil de repetición y Whitehead el torpedo (1866). Finalmente, No-

bel, en 1867, descubre el poder de la dinamita. Después de esto, Nobel decide que los armamentos se han desarrollado demasiado e instituye el premio de la paz que lleva su nombre.

1865
Termina la Guerra Civil Americana con la rendición de la Confederación. Un año después, la Ley de Derechos Civiles libera a los esclavos.

1870
Los británicos introducen la educación gratuita (obligatoria) para todos.

1871
Otto von Bismark, primer ministro de Prusia, marcha a través de un airado París como culminación de su campaña de unificación y expansión alemanas.

1874
Llegan las primeras máquinas de escribir.

1879
Thomas Edison descubre que el wolframio, en el vacío, despide un intenso brillo durante largo tiempo; se crea la primera luz eléctrica.

1882
Standard Oil tiene ya el 95 por 100 de toda la capacidad de refinería de Estados Unidos. No será hasta 1911 cuando el gobierno rompa el monopolio.

1884
La Conferencia de Berlín establece las normas básicas de la «lucha por África» de Europa, que desencadenará el proceso de convertir las esferas de influencia en colonias.

1889
Se inaugura la Torre Eiffel, con mucho el edifico más alto jamás construido.

1896
Los hermanos Lumière presentan sus películas al público, entre ellas la famosa «llegada de un tren a la estación», que causa el pánico dondequiera que se muestra. Se imprime en Estados Unidos la primera tira cómica (de Rudolph Dicks).

1899
Por primera vez las personas pueden comunicarse instantáneamente: se usa la radio entre Londres y París. El siglo XX ha llegado de verdad.

Capítulo 9

El positivismo y la ciencia de la sociedad: Émile Durkheim y Max Weber

Después, en el siglo XX, el conocimiento se convirtió en una industria: en una empresa pública social con mano de obra de investigadores y eruditos, agrupada por temas en divisiones que se comunican entre sí mediante tesis y artículos y juzgan las obras con arreglo a criterios comunes. El conocimiento se produjo en serie en una especie de progresión. Se acumuló en libros y bibliotecas. Se convirtió en una institución.

Una pequeña parte de la nueva «institución del conocimiento» fue dedicada a la sociología como estudio académico de la sociedad. Y la puerta se abrió formalmente en el año 1842 con la publicación del *Curso de filosofía positiva* de Auguste Comte (1798-1857). Comte era un intelectual francés de clase media a quien John Stuart Mill acusaría después de idear un «despotismo de la sociedad sobre el individuo», aunque otros harían remontarse el origen tanto de la sociología como del despotismo a los esfuerzos de Jeremy Bentham para basar la autoridad de la ley en el principio de maximizar la felicidad del mayor número.

Sea cual sea la verdad, es con Comte, que se había inspirado en su estudio de los eruditos católicos medievales para intentar producir una nueva «religión de la humanidad» y un modelo de un nuevo orden social, como realmente se inicia la ciencia de la sociedad.

En el *Curso,* Auguste Comte, como René Descartes y muchos filósofos posteriores, parte de una postura de profunda admiración por la precisión y la autoridad de las ciencias naturales, tipificadas (al menos

en el juicio público) por los avances en la física y la química. Su idea «positivista» era que los métodos de las ciencias naturales eran la única manera de entender la naturaleza humana, tanto individual como colectivamente, y por tanto la única manera de averiguar cómo organizar la sociedad. Y Comte deseaba aplicar estos métodos cuantitativos «científicos» a la propia sociedad, diseccionándola para descubrir las leyes y principios que la rigen. En cuanto a esto el descubrimiento más importante es una «Ley del progreso humano» (vaya nombre importante), según la cual todas las sociedades atraviesan tres etapas: la *teológica,* la *metafísica* y la científica o *positiva.*

El rasgo definidor de cada etapa es la actitud mental de las personas. Durante la etapa teológica tratan de descubrir la «naturaleza esencial de las cosas» y la causa última de la existencia, interpretada como Dios. Los filósofos, pensaba Comte, se quedaron en esta etapa, buscando perpetua pero infructuosamente la solución a este tipo de cuestiones. La mayoría de la gente, sin embargo, pasó a la siguiente, la metafísica, que supone un uso cada vez mayor de la teoría abstracta, aunque sigue habiendo un sentimiento de la esencia subyacente de las cosas, tipificada en unas nociones de valor más o menos éticas. La etapa final sólo llega cuando las personas dejan de lado las ilusiones de la opinión (ecos de Platón) y se limitan a la deducción lógica a partir de los fenómenos observados. Esta es la denominada etapa científica (o positiva). «Ahora cada uno de nosotros sabe, si mira hacia atrás en su propia historia, que fue un teólogo en su infancia, un metafísico en su juventud y un filósofo natural en su edad adulta», declara Comte, de manera bastante poco convincente.

Se supone también que las fases se corresponden con períodos de la historia humana. La primera guarda relación con el mundo prehistórico y medieval, mientras que la etapa metafísica se compara con los siglos XVI, XVII y XVIII, una época en la que las monarquías y los déspotas militares dejaron paso a ideales políticos como la democracia y los derechos humanos, entre ellos —lo más importante para la vida social— los derechos de propiedad. La última etapa de la historia será una era científica y tecnológica, en la que toda actividad se planifique racionalmente y las normas morales hayan devenido universales.

Esta es al menos la visión de Comte. Es cuando se perfila esta etapa final cuando adquiere toda su importancia la ciencia de la sociedad —la sociología— con su tarea de explicar y determinar los fenómenos sociales y la historia de la humanidad.

Comte era un idealista que hablaba del «amor» como principio rector y de poner «en permanente armonía el sentimiento, la razón y la

actividad». Correspondió a Émile Durkheim y a Max Weber, así como, hasta cierto punto, a John Stuart Mill, proseguir el desarrollo de la ciencia de la sociedad. Durkheim en concreto intentó mostrar cómo un nuevo consenso social podía proporcionar los valores de comunidad y orden social, valores que a juicio de Durkheim caracterizaron la era preindustrial y podían ahora combatir el creciente desorden originado en los rápidos cambios que eran resultado de la industrialización. Para ello adoptó una metodología *positiva*, es decir, se valió de los métodos de las ciencias naturales para entender los fenómenos sociales, que se entendían en lo esencial como una parte más del mundo natural, recopilando testimonios estadísticos sobre suicidios, mano de obra, religión y educación. Pero Durkheim, como Weber, construyó después sobre esta estructura lógica una teoría metafísica más profunda de la vida social, con una moral casi completamente subjetiva como fundamento.

Durkheim

Émile Durkheim (1859-1917), a diferencia de Marx, trató de lograr este nuevo consenso social sin perder las ventajas de la emancipación y la libertad individuales que se piensa siempre que la tecnología va a hacer posibles. Su solución se centra en lo él llama «la consciencia colectiva» y en la idea de «hechos sociales». Estos son «modos de actuar, pensar y sentir [que son] exteriores al individuo», como las costumbres y prácticas institucionales, normas morales y leyes de toda sociedad. Aunque estas normas «existen» en las mentes de los individuos, Durkheim dice que verdadera forma sólo se puede encontrar cuando se considera la conducta de «la totalidad», esto es, de la sociedad misma. En esto, y no por última vez, se hace eco de las palabras de Platón y Sócrates dos mil años antes. Como Platón, Durkheim considera que la sociedad es esencialmente un fenómeno moral, creado dentro de un marco de valores eternos generales. Y, como Platón, rechaza el individualismo y la introspección tal como los aceptan y los proponen pensadores como Thomas Hobbes y Adam Smith, con sus intentos de crear generalidades desde lo particular y de construir estructuras sociales a partir de átomos humanos. Por el contrario, volviendo sus modelos de arriba abajo, da a la sociedad un carácter primario: de causa y no de efecto.

Durkheim rechaza la visión del mundo que expone Hobbes en el «Estado de naturaleza», diciendo que

> ... cuando la competencia opone a individuos aislados y ajenos unos a otros, no puede sino separarlos todavía más. Si tienen mucho espacio a su disposición huirán; si no pueden ir más allá de ciertos límites, se diferenciarán para hacerse aún más independientes. No se puede citar ningún caso en el que unas relaciones de pura hostilidad se transformen...

Si la sociedad estuviera basada, por ejemplo, en cálculos de interés y en contratos sociales, la relación social fundamental sería la económica, «despojada de toda regulación y consecuencia de la iniciativa enteramente libre de las partes». La sociedad no sería más que la situación «en la que los individuos intercambian los productos de su trabajo, sin que acción alguna propiamente social venga a regular dicho intercambio».

Pero Durkheim piensa que en realidad no es así como funciona la sociedad. «¿Es este el carácter de las sociedades cuya unidad es producida por la division del trabajo?», pregunta retóricamente. Y sigue, respondiéndose él mismo: «Si fuera así, podríamos con justicia dudar de su estabilidad. Pues si el interés [personal] pone en relación a los hombres, nunca es más que por pocos momentos.»

Aceptando el desafío de Hobbes (además de su lenguaje), prosigue Durkheim:

> Cuando el interés es la única fuerza rectora, cada individuo se encuentra en un estado de guerra con todos los demás, ya que nada viene a aplacar sus egos y cualquier tregua en este eterno antagonismo será sólo de breve duración. No hay nada menos constante que el interés. Hoy me une a ti; mañana me convertirá en tu enemigo.

Tenemos que buscar en otra parte una explicación de la solidaridad «orgánica» de la sociedad. Durkheim concluye que, puesto que «la mayor parte de nuestras relaciones con los demás son de naturaleza contractual», si fuera necesario «empezar de nuevo cada vez las luchas» podría resultar «sólo una precaria solidaridad». Durkheim opta por lo que considera el enfoque «orgánico» de Comte, en el cual todo está relacionado con una totalidad.

De la misma manera que una colonia de animales, por ejemplo una colmena, «cuyos miembros incorporan un tejido continuo desde un solo individuo», toda agregación de individuos que estén en continuo contacto forma una sociedad. La división del trabajo se puede producir, pues, solamente en medio de «una sociedad preexistente». Los individuos tienen que vincularse con hechos materiales,

pero también con «lazos morales» entre ellos. De aquí que, concluye Durkheim,

> ... lo que se ha afirmado a veces de que es en la división del trabajo donde se halla el hecho fundamental de toda la vida social es erróneo. El trabajo no se divide entre individuos independientes y ya diferenciados que al unirse y asociarse reúnan diferentes aptitudes. Pues sería un milagro si las diferencias así surgidas por casualidad pudieran unirse tan perfectamente como para formar una totalidad coherente. Lejos de preceder a la vida colectiva, derivan de ella. Sólo pueden ser producidas en medio de una sociedad y bajo la presión de sentimientos sociales y necesidades sociales. Eso es lo que hace que sean esencialmente armoniosas.

Las sociedades se forman con creencias y sentimientos comunes; la división del trabajo sale de la estructura que se crea. Durkheim vuelve a Comte para recordar al lector que, en palabras de aquel, «la cooperación, lejos de haber producido a la sociedad, supone necesariamente, como preámbulo, su existencia espontánea». Lo que une a las personas son fuerzas prácticas como vivir en la misma tierra, tener unos antepasados y dioses comunes, tener las mismas tradiciones. Rousseau, Hobbes e incluso los utilitaristas son culpables de no tener en cuenta la verdad social importante: que la sociedad es anterior al individuo. «La vida colectiva no nace de la vida individual sino que, por el contrario, es esta la que nace de aquella... La cooperación es... el hecho primordial de la vida social y moral.»

Comparemos a los seres humanos con los animales. Los animales están casi totalmente bajo el yugo de su entorno físico. Los seres humanos, sin embargo, son casi libres de su entorno pero dependientes de causas sociales. Los animales tienen también sus sociedades, pero tienen que ser muy sencillas y limitadas, y la vida colectiva es simple y limitada. En las sociedades humanas hay más individuos que viven juntos y la vida en común es más rica y variada: «las causas sociales sustituyen a las causas orgánicas. El organismo se espiritualiza».

> Cuando las sociedades se hacen más vastas y especialmente más condensadas, aparece una vida psíquica de un nuevo tipo. Las diversidades individuales, que al principio se pierden y confunden en la masa de la semejanza social, se desconectan y tornan visibles y se multiplican. Una multitud de cosas que se quedaban fuera de la consciencia porque no afectaban al ser colectivo se convierten en objetos de representaciones. Mientras que los individuos actuaban antes sólo implicándose mutuamente, excepto en los casos en los

> que su conducta estaba determinada por las necesidades físicas, cada uno de ellos deviene ahora una fuente de actividad espontánea. Se constituyen personalidades particulares y toman conciencia de sí mismas.

Las personas existen en tres «tipos de medio» y dependen de ellos: el organismo, el mundo exterior y la sociedad.

> Si dejamos al margen las accidentales variaciones hereditarias —y su papel en el progreso humano no es ciertamente muy considerable—, el organismo no se modifica automáticamente; es necesario que sea impulsado por alguna causa externa. En cuanto al mundo exterior, desde el comienzo de la historia ha seguido siendo sensiblemente el mismo, al menos si no tenemos en cuenta novedades que son de origen social. En consecuencia, es sólo la sociedad lo que ha cambiado lo suficiente como para poder explicar los cambios paralelos en la naturaleza individual.

Así, Durkheim introduce la nueva ciencia de la «socio-psicología». (En otro lugar habla de la sociología también como la «ciencia de la ética». Como Rousseau y Smith habían señalado en el siglo XVIII y modernos economistas como G. K. Galbraith han hecho posteriormente, la necesidad desempeña en realidad un papel muy pequeño en la economía; se explican muchas más cosas por referencia a la psicología. Los hechos sociales no son consecuencia de hechos psíquicos sino que estos son en buena medida efecto de aquéllos. Tal vez los psicólogos tengan sin embargo, por desgracia, la costumbre de cometer el grave error de confundir la causa y el efecto. Por ejemplo, Durkheim discute las afirmaciones de que en las relaciones padres-hijo vemos la expresión lógica de unos «sentimientos humanos inherentes a todas las conciencias», insistiendo en que decir esto es invertir el verdadero orden de los hechos. «Por el contrario, es la organización social de las relaciones de parentesco lo que ha determinado los sentimientos respectivos de padres e hijos.» Los sentimientos serían completamente distintos si la estructura social hubiera sido distinta; la prueba de esto (concluye Durkheim en tono triunfal) es que el amor paterno es desconocido «en numerosas sociedades».

Ahora bien, Durkheim se contenta con admitir que hay una «verdad evidente de que no hay nada en la vida social que no esté en las conciencias individuales». Aunque la sociedad «puede que no sea nada sin los individuos», cada uno de ellos es mucho más producto de la sociedad que creador de ella.

¿Hay excepciones a esto? ¿Los grandes líderes, por ejemplo? Durkheim nos recuerda que en Melanesia y Polinesia, por ejemplo, se dice que un hombre influyente tiene *mana* y que su influencia se debe a esta cualidad. Sin embargo, en realidad —dice Durkheim— es evidente que su autoridad se debe únicamente a la «importancia que le atribuye la opinión pública». (Como las «personalidades mediáticas» de los tiempos modernos, sólo son «famosos porque son famosos».) El rango y poderes especiales de los grandes líderes, tal como los imaginan Max Weber y Friedrich Nietzsche, por ejemplo, son una ilusión.

Y Durkheim considera que nuestra misma conciencia o «conciencia» no es un fenómeno individual sino social. Sostiene que hay dos tipos de *símbolo* que crean sociedades e integran a los seres humanos individuales en el conjunto social. Son representaciones colectivas, como las banderas nacionales y otros símbolos comunes, y códigos morales, como las nociones de los derechos básicos, e incluso creencias no escritas y generalmente aceptadas, como la idea de que hay que dar juguetes a los niños pequeños o que nadar en los ríos debe ser gratuito. Juntas, estas normas escritas y no escritas crean una «consciencia colectiva». Esta consciencia forma parte de la constitución psicológica de cada individuo de la sociedad y es también el origen de códigos morales más formales. De esta interpretación se siguen muchas cosas. Por ejemplo, robar al vecino está mal no por la afrenta al vecino sino por la afrenta a la consciencia colectiva misma. Y Durkheim deduce de ello, más en general, la conclusión de que el interés personal, o incluso las consideraciones de los intereses de la mayoría (el objetivo que se propone el utilitarismo), es incapaz de producir una conducta moral. Antes bien, la «consciencia colectiva» funciona como una especie de guardián para su propio bienestar, además de expresar una postura basada en ciertos principios.

Continúa Durkheim:

> Se ha observado con frecuencia que la civilización tiene tendencia a hacerse más racional y más lógica. La causa es ahora evidente: que sólo es racional lo que es universal. Lo que desconcierta al entendimiento es lo particular y lo concreto... cuanto más cercana se halla la consciencia común a las cosas concretas, más lleva su huella, más ininteligible es...

Esta es la razón de que consideremos las «civilizaciones primitivas» como lo hacemos. De hecho son muy parecidas a la nuestra y funcionan de una manera similar. Pero «cuanto más general se hace la cons-

ciencia común, mayor es el lugar que deja a las variaciones individuales. Cuando Dios está lejos de las cosas y los hombres, su acción ya no es omnipresente ni ubicua. No hay nada fijo salvo normas abstractas que se pueden aplicar libremente de maneras muy distintas». La consciencia colectiva se hace más racional y «por esta misma razón ejerce menos restricción sobre el libre desarrollo de las variedades individuales».

En esencia, la clave de la vida social es el simbolismo. Es la manera en la que los individuos se comunican de forma más eficaz; sus valores sociales se conservan y encarnan en los símbolos sagrados. La vida social,

> ... en todos sus aspectos y en todas las épocas de la historia, es posible solamente gracias a un amplio simbolismo. Los emblemas nacionales y representaciones figuradas que más nos interesan en este estudio son una forma de esto, pero hay muchas otras. Los sentimientos colectivos pueden encarnarse igualmente bien en personas o en fórmulas; algunas fórmulas son falsas, mientras que otras son personas, reales o míticas, que son símbolos.

Aunque Durkheim no se refiere a ello, podemos observar aquí que el propio lenguaje se compone esencialmente de símbolos. Pero Durkheim sí establece una nueva distinción entre tipos de posible sociedad: tipos «simples», en los cuales la población es pequeña y está dispersa dentro de su limitado territorio, y «complejos», con más miembros, muy apiñados, que interactúan y son interdependientes. Las de los primeros se mantienen unidas por tradiciones que actúan uniformemente sobre los diversos miembros, que son como pequeños átomos, indiferenciados en sí mismos e intercambiables. Los individuos de las sociedades «simples» comparten un poderoso sentimiento de función y finalidad comunes. Ello produce un tipo de cohesión social que Durkheim describe como «mecánica».

La otra manera de organizar la sociedad, que Durkheim describe como «orgánica», es más compleja. Implica un ámbito de instituciones y tradiciones paralelas, con los individuos divididos en subgrupos cada vez más diferenciados, cada uno con sus propias tradiciones y «normas sociales». Dentro de cada grupo los individuos pueden especializarse y realizar una función concreta en el conjunto social. La división del trabajo, que Marx trató de abolir (por crear desigualdad), es considerada por Durkheim como un aspecto deseable de esta evolución.

En la estructura social simple, mecánica, el único propósito y función del castigo es defender al colectivo del peligro que presenta un

elemento delincuente, y por tanto es rápido y severo. En la sociedad orgánica se insiste más en la reparación de la parte que funciona mal, y por lo tanto es probable que la ley haga hincapié en deshacer el mal causado e impedir futuros daños. Esto es así en parte porque la cohesión de la sociedad orgánica es fundamentalmente una cohesión de interdependencia, de modo que se valora hasta una parte que funciona mal.

Y hay una enfermedad especial de las sociedades complejas que Durkheim identifica y a la que da un nombre: la *anomia*. Es el sentido de inutilidad y alienación que conduce a los individuos a quitarse la vida, por ejemplo, pero quizá también a atacar a sus conciudadanos. Durkheim sugiere que la causa la incapacidad para reemplazar la cohesión «mecánica» de la sociedad simple por unos nuevos lazos sociales.

En todo esto el método de investigación de Durkheim consistió en tratar de encontrar unos ejemplos tangibles de estos hechos sociales supuestamente inmateriales, por medio de un sofisticado análisis e interpretación de la estadística oficial. Los halló en minuciosas búsquedas por recopilaciones de estadísticas oficiales, estadísticas de población, descripciones oficiales de la naturaleza de la mano de obra y las agrupaciones profesionales, hasta en las minucias de los códigos judiciales. Su estudio más celebrado (a falta de una palabra mejor) es el del número de personas que se suicidan. Para Durkheim, el suicidio no era sólo una actividad individual (una tragedia) sino una acción directamente relacionada con un desmoronamiento general de la cohesión social y reflejo de él.

En *El suicidio,* Durkheim se basa en el descubrimiento de que la autodestrucción es más frecuente en ciertos grupos religiosos (protestantes) que en otros (católicos) para sostener que es porque la «conciencia colectiva» es más fuerte en las comunidades católicas. En una sociedad moderna, la *anomia* (con sus sentimientos asociados de alienación respecto de la totalidad e inutilidad individual) es una amenaza tal que Durkheim dice que los diversos subgrupos de la sociedad, por ejemplo los empleados de una gran multinacional, o los miembros vocacionales de las agrupaciones profesionales de académicos, profesores, trabajadores de la sanidad —o incluso políticos— necesitan estar «unidos, organizados en un único organismo». Llevando la idea más lejos, en *La división del trabajo* indica que las agrupaciones profesionales o sindicatos deben actuar casi como una familia extensa e interesarse por todos los aspectos del bienestar de sus miembros.

Podemos encontrar un paralelo contemporáneo en Japón. Desde la Segunda Guerra Mundial, las *zaibatsu* japonesas, o grandes corporaciones

(como Mitsubishi) han mostrado tendencia a actuar de este modo cuasi paternal; los hijos se unían a la misma empresa de los padres, tras haberse educado en uno de sus colegios y haber asistido en su caso a una de sus escuelas de formación profesional, y después trabajaban para ella toda la vida. Además, los trabajadores japoneses tienen grandes probabilidades de pasar todo su tiempo libre y sus vacaciones en las instalaciones que las *zaibatsu* poseen a este efecto, y todos sus cambios de empleo tendrán lugar dentro de la organización. A cambio, la corporación espera de los trabajadores lealtad durante toda su vida y el sentimiento de tener unas metas y aspiraciones comunes. Reconoce asimismo la responsabilidad de mantenerlos a ellos y a sus familias también toda su vida.

El aspecto deseable de todo esto es que los trabajadores se sienten parte de un grupo y obtienen un sentimiento de seguridad y finalidad común. Para las *zaibatsu,* esto les permite alcanzar altos niveles de rendimiento industrial, integrando las ideas de los trabajadores como parte esencial de la mejora de la eficiencia; las inversiones en formación están protegidas por la lealtad de los empleados. Es menos probable que esto suceda en Occidente, con su idea de los ejecutivos prometedores cambiando de empleo y de empresa a voluntad. Las compañías occidentales, que maximizan tanto la mano de obra como la «flexibilidad» del mercado, suelen cooperar en estrategias de inversión a corto plazo, exigiendo que toda inversión en «capital» físico o humano muestre un rendimiento rápido. El modelo industrial japonés permite que la inversión esté protegida suficiente tiempo para que los beneficios a largo plazo valgan la pena.

Aun así, hay un inconveniente en este enfoque. Al sustituir los deseos y ambiciones individuales por decisiones colectivas, las paternalistas *zaibatsu* pueden contribuir a un extremo culto al servicio, como el que caracterizó a la máquina de guerra japonesa, y aún hoy en día conduce, contradiciendo las expectativas de Durkheim, a que muchos japoneses «fracasados» se quiten la vida al pensar que no han logrado estar a la altura de la «consciencia colectiva».

Weber

Otro «trabajador del conocimiento», de una producción más prodigiosa que la mayoría, es Max Weber (1864-1920). Como Durkheim, hizo un estudio de las diferentes características de los diversos grupos cristianos. Afirmó también haber descubierto importantes diferencias

entre protestantes y católicos, con repercusiones en la realidad social. De hecho, Weber basó en su propio análisis estadístico del protestantismo un modelo casi existencial de sociedad en el que la ciencia social, al estar enraizada en valores, era en última instancia subjetiva.

La idea específica de Weber, expuesta en *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo,* su obra más conocida, era que la Revolución Industrial en Europa estuvo ligada a un rechazo de la práctica religiosa católica tradicional y elaborada y a una ideología protestante que insistía en la virtud de una vida dedicada a trabajar mucho sin una finalidad más grande que la de servir a Dios. La segunda etapa de esta averiguación fue una visión de los bienes materiales que consideraba importantes sólo porque reflejaban la aprobación por parte de Dios de nuestros esfuerzos. Para la nueva raza de capitalistas, según Weber, esto convertía el éxito del empresario en algo por lo que merecía la pena luchar. Además justificaba convenientemente el reducir a los trabajadores al mínimo absoluto que hacía falta para que la producción fuese bien.

En especial Weber sostenía que el desarrollo del capitalismo tuvo lugar en Holanda e Inglaterra porque eran potencias protestantes y que los descubrimientos económicos asociados a la época se originaron en este hecho preexistente en vez de a la inversa, una opinión que concuerda con el enfoque de Durkheim al poner lo social por delante de lo económico.

No es que Weber esté necesariamente a favor de esto. En *Los orígenes del capitalismo moderno* sostiene que «en Oriente fueron consideraciones de orden esencialmente ritualistas, entre ellas las organizaciones de casta y de clan, las que impidieron el desarrollo de una política económica deliberada», y por tanto el capitalismo sólo pudo desarrollarse una vez creada la administración política —la burocracia— como el sistema parlamentario británico.

Y, al contrario que Durkheim, Weber vuelve a hacer de la percepción del mundo por el individuo la clave para comprender la sociedad. *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo,* su estudio de las actitudes hacia el trabajo, publicado en los primeros años del siglo XX, intenta mostrar cómo las percepciones individuales van ligadas a la práctica económica. Las obras de Weber sobre ciencia social en general, como la *Metodología de las ciencias sociales* y la inconclusa *Economía y sociedad,* contienen tres ideas nuevas que llegaron a ser muy influyentes. (Es decir, al menos en círculos sociológicos en los que su oscuridad no suponía tanto un hándicap.)

Weber dedicó buena parte de su carrera a varios cargos docentes en respetables universidades alemanas, produciendo como churros sus

torpes teorías, aunque lo cierto es que también estuvo empleado durante un tiempo como burócrata: administrador de un hospital durante la I Guerra Mundial. Define la «sociología» (en su típico estilo ampuloso) como la ciencia del análisis de las causas sociales y de los efectos sociales. Como ciencia, tiene que ser «ajena a los valores», una idea importante para Weber y que condujo a un intenso y prolongado debate académico dentro de Alemania. Desde luego, como se daba cuenta Weber, los valores están a menudo presentes en las percepciones individuales; su investigación de la relación del cristianismo, en su forma protestante, y el capitalismo ejemplifica el papel fundamental que desempeñan los valores en la vida social.

Tal vez paradójicamente, la sociología weberiana está en sí misma cargada de valores. Weber insiste —casi como un axioma de sus teorías— en que la racionalidad es buena. De hecho, como los antiguos griegos, Weber asume que una acción que tiene una finalidad racional tiene que ser buena, y que —*mutatis mutandis*— como podría decir un mago al sacar un conejo inverosímil, si una acción no es buena no puede ser racional. Toda actividad sin un intento consciente es mera «conducta». La digestión no es más que conducta, pero robar manzanas es una acción social, dice Weber. (Pero la distinción no está en realidad muy clara: tener hambre no es una acción social, pero pudiera serlo todo lo que empuja a una persona a robar manzanas sin pensar en ello realmente.)

La primera novedad de la sociología weberiana atañe a la organización de las sociedades modernas (las que Weber describe como «burocráticas»), a la racionalidad y a las explicaciones de la conducta humana, y a su teoría de los «tipos ideales», que son una especie de modelo teórico y no un juicio de valor. Si el lenguaje es confuso y prolijo, para empeorar las cosas, las tres ideas de Weber empiezan a mezclarse e incluso es posible que sean ambiguas y confusas en lo esencial. Sobre todo están inextricablemente unidas la burocracia y la racionalidad.

Las burocracias, piensa Weber promueven por naturaleza un modo de vida «racionalista», al igual que la propia racionalidad se inclina a preferir un gobierno acorde con unas normas y no la simple autoridad. El mismo Weber, como alemán, estaba especialmente influido por el nuevo estado bismarckiano, muy organizado, aunque también le preocupaban las amenazas que suponía para las libertades y diferencias individuales. Weber quería ver a la burocracia hacerse cargo de su propia dirección, monopolizar el uso de la violencia a través de la policía y el ejército, pero también permitir que los ciudadanos gozasen de determinados derechos, si es necesario contra el estado, y con ello seguir facilitando el crecimiento de los negocios y el capital.

La segunda estrategia social surge para Weber, como para Durkheim, de su convicción de que no basta explicar la actividad desde el punto de vista de las causas y los mecanismos: tiene que haber una finalidad. Además, piensa Weber, en la sociedad en general la finalidad es normalmente económica. Puede haber otros tipos de causa social —artística, moral, religiosa o medioambiental (más cerca de la visión de Durkheim de la consciencia colectiva, por ejemplo)— pero Weber los considera géneros de racionalidad en sí mismos.

La mejor forma de racionlidad es la que se da cuando la elección de medios y fines

- «concuerda con los cánones de la lógica, los procedimientos de la ciencia o de una conducta económica acertada», o
- «constituye una manera de lograr ciertos fines, cuando los medios elegidos para alcanzarlos concuerdan con el conocimiento factual y teórico».

De otro modo, si los fines están motivados (contaminados) por valores —religiosos, morales o estéticos— o si hay valores que influyen o determinan los medios empleados, la conducta es «racional conforme a valores» (lo cual no es bueno). Sirve de ejemplo el caso del padre que por sus principios se niega a tomar dinero prestado y por ello no puede alimentar a su familia como es debido.

En ocasiones puede suceder que los fines se decidan por tradición, lo cual es un género de valor. En su forma típica es esto el factor clave de la historia, dice Weber, describiendo cómo en la sociedad tradicional china, si uno vendía su casa y se mudaba pero después se quedaba sin hogar, podía volver a su antigua casa y dar por hecho que sería admitido, pues el nuevo propietario no se arriesgaría a ofender a los «espíritus» negándose a ayudar a otro. Así, sostiene Weber, la tradición obstaculiza el progreso económico. Además, la conducta se ve en ocasiones afectada por las emociones y pasiones; esto es «acción afectiva» y también es contrario a la conducta racional.

Es la conducta *zweckrational*, o racional conforme a los fines, la que es más lógica, tal vez similar a los modelos, más simples, de los economistas de mercado o de los utilitaristas. Por ejemplo si alguien quiere comprar un reloj de oro puede empezar haciendo horas extras en el trabajo para ahorrar dinero para comprarlo. Weber no cree necesariamente que las personas se comporten en realidad de una manera tan ordenada —el dinero extra de nuestro trabajador puede gastarse en cervezas y salidas nocturnas— pero piensa que la idea puede tener algún

valor como explicación. El capitalismo depende de la racionalidad en dos aspectos: para el movimiento de unos trabajadores libres y carentes de propiedades en respuesta a las demandas del mercado libre y para la libertad de quienes poseen capital que invertir —como los empresarios— para elegir dónde hacerlo basádose en la maximización de beneficios.

En *Los orígenes del capitalismo moderno* (1920), una de las conferencias que pronunció al final de su vida, Weber dice: «Muy diferente es el estado racional, sólo en el cual puede prosperar el capitalismo moderno; sus bases son un funcionariado experto y una ley racional.»

Weber supone también que hasta qué punto la conducta es racional conforme a los fines depende de la estructura de la sociedad, quizá un elemento considerablemente insatisfactorio de la teoría, dado que cada una se utiliza para explicar la otra.

Las acciones consecuencia de la manera en que las personas sienten son no racionales, al igual que determinados tipos de acciones, como la del generoso propietario chino de la casa, motivadas solamente por un sentido de la necesidad de ajustarse al hábito y a la autoridad existentes: la conducta del tradicionalista extremado.

Weber piensa que uno u otro de estos «tipos ideales» se pueden aplicar a cada individuo y servirán para explicar su manera de comportarse. Así, cuando los individuos, con sus diversas ideas de la racionalidad, interactúan, se puede predecir que lo harán en una de dos maneras. Trabajarán en colaboración unos con otros, por razones de tradición y otras de carácter no totalmente *zweckrational,* o desde una valoración más calculada de su interés personal. Lo primero es típico de los lazos familiares y nacionales y los segundo se encuentra en «asociaciones» como las que la moderna sociedad industrial puede crear.

Así pues, Weber se propone sacar de estos diversos tipos de racionalidad y de los tres tipos de sociedad un sistema formal para describir e incluso calcular la conducta. Weber mantiene que a menos que la sociedad esté ordenada por una autoridad fuerte, los juicios racionales se limitarán al pragmatismo. Aduce por el contrario que dicha autoridad ha de ser respetada, casi adorada.

Weber, como su compatriota Friedrich Nietzsche, entra aquí en terreno peligroso. Nietzsche, como veremos, acabará con su «superhombre» explotando y tiranizando a las masas, pero para Weber, con todo, la estructura de la sociedad debe ser esencialmente democrática (mediante el sistema de nombramientos para cargos y funciones).

Llega a admitir la necesidad del «hombre cultivado», el individuo cultivado que es lo contrario del especialista, para proveer de personal a la

burocracia, y un papel para algo tal vez afín a la religión y al culto del individuo, que él denomina *carisma*. «Carisma» es una palabra tomada de la teología que significa poseer gracia divina, algo sobrenatural concedido a unos individuos. Según Weber, la sociedad precisa una figura o entidad carismática. Dios es la figura carismática originaria, pero la gente, el pueblo, la marcha de la historia son otros ejemplos.

Posteriormente, de hecho, los fascistas crearían el ideal weberiano de la burocracia bajo el mando del líder carismático. Y, como él había dicho, «las masas se someten por su fe en la cualidad extraordinaria de la persona concreta: el hechicero mágico, el profeta, el líder en la caza y en las expediciones en busca de botín, el jefe guerrero»: un líder no obligado por «normas generales, ni tradicionales ni racionales».

Lo cierto es que Weber, a diferencia de Durkheim, incluso permite que estos líderes cambien la dirección de la historia, haciendo imposible predecir (y por ello debilitando en cierto modo la racionalidad de todo su edificio intelectual). Se permite que unos elementos de la «realidad social» complejos, en competencia y llenos de paradojas subviertan las monolíticas fuerzas burocráticas de la sociedad moderna weberiana.

Ideas clave

El «enfoque positivista» puede dar una imagen general diferente de la vida y la sociedad. Los métodos estadísticos son los instrumentos que han de utilizar quienes traten hoy de organizar, diseñar y controlar las sociedades; su poder es visibe en la manipulación, cada vez más sofisticada, de los mercados por parte de los gobiernos, los medios de comunicación y las empresas, tal vez por turnos y todos ellos a su vez manipulados por las enormes corporaciones transnacionales de la moderna economía global. En vez de los individuos idealizados que imaginaron Rousseau y algunos teóricos liberales, la ciencia social revela que la conducta se puede explicar también viendo a las personas como simples partes atómicas de la máquina que es la sociedad. Pero, al mismo tiempo, Durkheim y Weber se basaron en un análisis estadístico del funcionamiento de la máquina para ofrecer un modelo de realidad más metafísico e idealizado.

- La moral individual e incluso la conciencia se crean a partir de la vida social y de la conciencia colectiva.
- La vida social se crea a partir de un vasto simbolismo.

Textos clave

Émile Durkheim, *Ritual social y objetos sagrados* (1912) y *La solidaridad precontractual* (1893).

Max Weber, *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* (1930).

Cronología:
La era moderna: del fordismo al fascismo

1903
Henry Ford funda una fábrica de automóviles; los primeros coches modelo T aparecen cinco años después. El primer viaje de costa a costa de Estados Unidos en automóvil cuesta sólo 65 días. Entretanto, en Gran Bretaña, Emmeline Pankhurst funda la Unión Social y Política de Mujeres para exigir el voto.

1906
La Ley de Disputas Comerciales de Gran Bretaña permite que los sindicatos organicen acciones de huelga sin ser responsables por los daños en los tribunales civiles, produciendo un equilibrio entre empleadores y empleados.

1907
Se introducen en Gran Bretaña las comidas gratuitas y la atención médica para los niños de las escuelas y las pensiones para los jubilados. El estado asume la responsabilidad de cuidar de sus ciudadanos.

1909
Suecia introduce el voto para todos los adultos, varones y mujeres, pero las campañas de las sufragistas en Gran Bretaña por el mismo derecho no tienen éxito y las dirigentes del movimiento son encarceladas en 1913.

1915
Se usa por primera vez el gas venenoso, durante la Primera Guerra Mundial.

1916
La batalla del Somme causa más de un millón de bajas.

1917
En octubre, los bolcheviques derrocan el gobierno provisional de Rusia y Lenin se convierte en comisario jefe.

1918
El gobierno revolucionario bolchevique de Rusia nacionaliza las grandes industrias.

1919
Benito Mussolini funda el fascismo italiano. De las ruinas de la Primera Guerra Mundial surgen dos grandes fuerzas ideológicas: el comunismo y el fascismo.

Capítulo 10

¡He aquí al Hombre! El engañoso llamamiento del poder: Hegel, Nietzsche y los fascistas

El fascismo es esencialmente la doctrina que eleva a credo la parte de la psiquis humana que se ocupa del dominio de los demás, el poder. Como tal, se diferencia de otras filosofías políticas sólo en grado. En el comunismo y en el fascismo se desdibujan los límites; en cierto modo el nacionalsocialismo, como el liberalismo, no hace más que reclamar el «terreno central». El conservadurismo, el socialismo e incluso el liberalismo no están ninguno de ellos inmunes a los cantos de sirena de la ideología fascista, con su engañosa promesa egoísta de realización.

Parace injusto asociar una tradición filosófica cualquiera, mucho menos a un país, con el fascismo; no obstante es eso lo que ha ocurrido con Alemania, un país que ha aportado al mundo tantos dones culturales y cuyo nombre, sin embargo, ha llegado históricamente a ser sinónimo de guerra mundial y política fascista. De hecho es aún más injusto porque el fascismo es en realidad una ideología italiana, con eco en España y paralelo en Japón, y el propio Hitler era austríaco. Incluso autores como Karl Popper en el siglo xx, centrándose a menudo más en los aspectos superficiales que en los fundamentos filosóficos, han visto a Platón como el fascista originario, cuya *República* proporcionó un paradigma de totalitarismo. Pero esto sería una interpretación equivocada, tanto de Platón como de la ideología fascista. Raras veces se ha separado a un credo tan rápida y totalmente de su base intelectual.

El fascismo, como ideología, no es especialmente repulsivo. Es idealista y, si bien sus encarnaciones prácticas son espantosas, está siempre abierto a que sus partidarios digan, como dicen los del comunismo del experimento de la Unión Soviética, que el «verdadero» fascismo todavía no se ha visto. El nazismo tiene la misma relación con el fascismo que el estalinismo con el comunismo, es decir, una relación histórica, no lógica. Tampoco tiene mucho que ver el fascismo con quienes hoy en día se llaman fascistas, motivados por una mezcla de odios y resentimientos —racismo, homofobia, xenofobia— que en realidad no se suman a ningún tipo de filosofía política fuera de una común insistencia en el conflicto y el «reconocimiento».

Para el teórico político, pues, el conflicto y el deseo de reconocimiento son las señas distintivas tanto del fascismo, el concepto de estado, como del nazismo, su encarnación práctica, y ambos se hallan de forma paradigmática en el pensamiento alemán, empezando por los escritos de Hegel. Ese sueño de un profesor de filosofía de un estado prusiano dirigido de una manera estrictamente lógica y racional tiene sin duda algunas características en común con el de Platón, como también su insistencia en el «universo mental» que existe en algún lugar fuera del «universo de la naturaleza». A diferencia de Platón, empero, Hegel mezcló los dos universos, creando, en un sentido muy real, el fascismo y el comunismo a partir de la subsiguiente tempestad.

Hegel

El apogeo del fascismo tiene lugar en la década de 1930; esta es la razón de haber situado aquí este capítulo. Pero sus raíces son muy anteriores; se remontan a principios del siglo XIX con Georg Wilhelm Hegel (1770-1831). Hegel, como muchos otros teóricos políticos, empieza por la historia del mundo.

Inspirándose notablemente en la filosofía oriental para muchas de sus ideas, inicia su historia con una revisión crítica de los pensadores indios, persas y chinos, afirmando que, en esas sociedades, sólo el propio gobernante tenía libertad para pensar racionalmente y que por lo tanto sus filósofos son sospechosos. Sólo en la antigua Grecia, según Hegel, pudieron los individuos empezar a ser racionales, si bien todavía llevando demasiado equipaje intelectual de sus tradiciones religiosas y sociales.

Pero no es hasta la Reforma protestante, que concedió a cada individuo la capacidad de «hallar su propia salvación», cuando tiene lugar

un «glorioso amanecer mental». Es entonces cuando la «conciencia de la libertad», que es la fuerza impulsora de la Historia, hace posibles las primeras comunidades verdaderamente racionales, como —sugiere Hegel— la ejemplificada por la monarquía prusiana de su época. (Un sistema que probó su racionalidad proporcionándole su cargo y su salario profesionales, como se mofó posteriormente Schopenhauer.)

La nueva sociedad racional de Hegel se propone combinar los deseos individuales —riqueza, poder, justicia—, con los valores sociales de la comunidad: una especie de política de «tercera vía». Pero la solución de Hegel supone también la reclasificación de todos los deseos que no son compatibles con las exigencias del conjunto social en tanto que «irracionales», y por tanto no son lo que el individuo realmente quiere. Por el contrario, se da poder y autoridad totales a la voluntad colectiva, el *Geist* [espíritu] (similar según puede parecer a la posterior «conciencia colectiva» de Durkheim, si bien esta no necesita forma física y la creación hegeliana sí). Esto es lo que hace de Hegel el fundador de las dos doctrinas totalitarias: el fascismo y el comunismo.

Detrás de este concepto totalitario de la sociedad hay una visión del universo no como una colección de partículas fundamentales, ya sean átomos ya almas, sino como un todo, una unidad orgánica. «Lo verdadero es el Todo», escribe Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Es ilusorio considerar una cosa diferenciada de cualquier otra; en tanto que lo hagamos, el nuestro es un pensamiento viciado. En realidad, hasta «el todo» que sustituye a todos estos objetos diferenciados imaginarios no es en lo esencial una única sustancia sino muchas, al igual que un organismo, por ejemplo el cuerpo humano, se compone de distintas partes con sus propias características y funciones. Incluso una distinción muy básica —entre tiempo y espacio— tiene como consecuencia dividir equivocadamente el mundo y por ende perder el contacto con la realidad. (Esto es también lo que Einstein estaba interesado en anunciar con sus teorías del «continuum espacio-tiempo» y la relatividad.) Hegel llama a la realidad —este «todo»— «lo Absoluto»; es su opinión que todo lo que es verdadero en el mundo se puede deducir formalmente de la consideración de lo Absoluto utilizando la lógica.

Lo Absoluto se parece también a Dios (un tipo más bien austero de Dios, como el de Aristóteles). Una cita de las conferencias de Hegel sobre la *Filosofía de la Historia:*

> Que esta *Idea* o *Razón* es lo *Verdadero,* lo *Eterno,* la esencia absolutamente *poderosa;* que se revela en el mundo, y que en este mundo

> no se revela nada más que esto y su honor y gloria: esta es la tesis que, como hemos dicho, se ha probado en la filosofía y se considera aquí como demostrada.

Los filósofos valoran la lógica, en su forma típica, como una ayuda para que las personas eviten afirmar una cosa que sea un contrasentido; este tipo de enfoque ha tenido una profunda influencia en la filosofía angloamericana hasta la actualidad, en la cual se reconocen mejor sus limitaciones (sobre todo en materias políticas y éticas).

Pero el concepto hegeliano de la lógica es distinto del habitual. Por ejemplo, consideremos una aseveración como «el universo es esférico». Para Hegel es un «contrasentido». Lo es porque se supone que el universo es infinito y una cosa no puede ser infinita si es limitada. Sin embargo, a menos que el universo sea limitado no se puede decir que sea esférico ni que tenga tal o cual forma. (Aunque él tenía todo esto por cierto, los matemáticos estarían en desacuerdo.)

Este enfoque ilustra la *dialéctica*. La dialéctica es un proceso —aquí de razonamiento, pero podría serlo igualmente de un sistema político o económico, como después lo sería para Marx— que pasa de una visión, la tesis, a plantear otra visión contraria, la antítesis. Después se combinan para producir una síntesis, disolviendo la visión original y destruyéndose ellas mismas. Sin embargo, la síntesis se convierte entonces en la nueva tesis, que a su vez se halla insatisfactoria, de modo que el proceso se repite.

En la *Ciencia de la lógica,* Hegel empieza considerando la idea del «ser» como la proposición «lo Absoluto es el Ser Puro». Pero el Ser Puro no es nada sin cualidades, de modo que lo Absoluto es también no-ser o Nada: la tesis ha provocado su propia contradicción. La síntesis de esta contradicción —los dos conceptos de Ser Puro y Nada— es el *Devenir*. (Este es una vez más un concepto que Hegel ha tomado de la filosofía oriental.) Y de nuevo la síntesis es a su vez insatisfactoria, de modo que el proceso continúa. Cada etapa de la dialéctica contiene elementos de las anteriores, de modo que al final del proceso todo está incluido y es este «todo» el que es lo Absoluto.

El progreso de las categorías abstractas de la *Lógica* tiene su paralelo, a juicio de Hegel, en el progreso en las sociedades. La historia nos muestra que una forma de organización social deja paso a otra, avanzando siempre hacia una especie de «social-absoluto». Una vez más, nada de esto es especialmente original suyo; hay elementos en la filosofía griega y en la oriental y Hegel era consciente de ello.

Lo que es más original es que, para Hegel, el origen de la sociedad se halla en el primer *conflicto* entre dos seres humanos, una «batalla sangrienta» en la que cada uno trata de conseguir que el otro lo reconozca como amo y acepte el papel de «esclavo». (Podemos suponer que el conflicto, al parecer relevante, entre varón y mujer, que tuvo como consecuencia la subordinación de esta, es menos importante. No forma parte en modo alguno del análisis de Hegel.) En el hegelianismo es el miedo a la muerte lo que obliga a una parte de la humanidad a someterse a la otra; a partir de entonces la sociedad se divide perpetuamente entre en las dos clases: los esclavos y los amos. No es la necesidad material lo que empuja a una clase a oprimir a la otra; es un conflicto nacido exclusivamente del ansia de poder sobre los demás, característicamente humana. La Revolución Francesa, pensaba Hegel, fue la rebelión de los esclavos. Pero a diferencia, por ejemplo, de Thomas Hobbes, aprueba la motivación describiéndola como «el deseo de reconocimiento». Muchos corren peligro de muerte, pero es sin duda el camino hacia la «libertad».

De hecho, Hegel declaró modestamente que su *Fenomenología del espíritu* había llegado a la etapa final de la evolución de la humanidad al hacer a esta plenamente consciente de la verdadera libertad. Pero *era* todavía una clase extraña de libertad —la libertad de obedecer las leyes del estado totalitario— al ser Hegel firmemente contrario a la «antilibertad», que era poder hacer lo que uno quisiera. Se podría decir que Hegel no hace más que adherirse al concepto liberal de libertad bajo el «imperio de la ley» —que permite la máxima elección sometida al imperio de la ley— pero en realidad Hegel quiere ir más lejos y reemplaza muchas de las cualidades humanizadoras del liberalismo por cosas como el «Espíritu Alemán» y el proceso purificador de la guerra. Escribe:

> La historia del mundo es la disciplina de la voluntad natural incontrolada, que la somete a la obediencia a un principio natural y le confiere una libertad subjetiva... El Espíritu Alemán es el espíritu del mundo nuevo. Su meta es la realización de la verdad absoluta como ilimitada autodeterminación de la libertad, la libertad que tiene como finalidad su propia forma absoluta.

Los individuos tienen para Hegel poco valor intrínseco, pues el valor reside sólo en el todo. Identifica el cristianismo como la religión de mayor importancia social y también como la peor, porque incorpora las estructuras políticas de la democracia liberal. El cristianismo dice

que todas las personas son iguales, en el sentido de que tienen un alma de igual valor, y que son libres, en el sentido de que son capaces de elegir vivir con arreglo a la ley de Dios. Pero Hegel piensa que el cristianismo es una ideología de esclavos, puesto que dice que Dios creó al hombre y no que el hombre creara a Dios, puesto que sólo ofrece la igualdad en el cielo.

Hegel pasa a insinuar que la democracia liberal es también una «ideología de esclavos» ya que ofrece un reconocimiento universal de la importancia de las personas convirtiendo el edicto cristiano «trata al prójimo como a ti mismo» en una postura práctica legal y política.

Hegel suscitó fuertes reacciones ya en su época. Uno de sus adversarios más enconados y contemporáneo suyo, Schopenhauer, le profesó ferviente enemistad desde su imprudente decisión de dar una conferencia inaugural a la hora en que el célebre profesor Hegel, a la sazón en el culmen de su carrera, estaba pontificando en el mismo edifico. Schopenhauer se molestó tanto por el escaso público que asistió a su charla que hizo votos de no volver a dar una conferencia.

«El emblema que debiera ponerse al frente de la filosofía universitaria hegeliana», escribió concisamente después, es «una jibia produciendo una nube de oscuridad en torno suyo para que nadie vea lo que es, con la leyenda *mea caligine tutus* (protegido por mi oscuridad)».

La influencia de Hegel

Pero Hegel era una clase de jibia muy peligrosa, no de las que echan un chorro de tinta a su alrededor como defensa, sino de un tipo con dientes agudos. Por un lado, su filosofía del *Volksgeist* («espíritu del pueblo») condujo a Marx y a Engels —los neohegelianos— a adaptar el concepto de dialéctica y a escribir el *Manifiesto comunista;* por otro, ayudó a que Mussolini y Gentile (otro neohegeliano) escribieran *La dottrina del fascismo.* Ambas doctrinas adoptan el concepto hegeliano de la encarnación en el estado de la consciencia del individuo de sí mismo. Ambos manifiestos llevaron a los indecibles sufrimientos de millones de personas corrientes y extraordinarias, víctimas de unas ideologías que contenían ideas hegelianas de la «marcha de la historia» y un desprecio por los sufrimientos de los individuos ante ella. Tanto el fascismo como el comunismo elevaron a política práctica una filosofía abstracta que hubiera sido mejor dejar enmohecerse en las salas de profesores y la biblioteca de la universidad de Belín.

Los cierto es que, como los escritos de Hegel eran, incluso para lo habitual en la filosofía alemana, especialmente secos e indigeribles, inaccesibles a los lectores corrientes, y es poco probable que hubieran tenido repercusión en el mundo extraacadémico, eso es lo que más verosímilmente hubera sucedido de no haber sido por los trabajos, mucho más apasionantes, del propio Schopenhauer y después de Nietzsche, que tienen con Hegel una deuda intelectual mayor de lo que gustaban de admitir.

¿Cuál es el papel de Schopenhauer en esta historia? Volvamos a la Alemania de 1788, el año en que nació Arthur Schopenhauer, a quien sus padres dieron ese nombre para facilitarle una carrera en el mundo de los negocios («Arthur» existe en varias lenguas europeas). Fue a un colegio interno en Wimbledon, Londres, donde desarrolló lo que un biógrafo, Christopher Jannaway, describe como «una vena considerablemente solitaria». Schopenhauer escribe en cierta ocasión que, a su juicio, «la compañía es un fuego al cual el hombre se calienta a distancia». Llegó a la conclusión de que cinco de cada seis personas no merecen más que desprecio.

En la universidad Schopenhauer estudió medicina, pero se interesó por la filosofía, sobre todo por Platón, Kant y los antiguos *Upanisad* hindúes, una obra poética que proclama la unidad esencial de toda existencia. Juntos, los tres constituyeron los ingredientes de la obra protoexistencialista (a falta de una palabra existente) de Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación.*

> La vanidad de la existencia se revela en la forma total que adquiere la existencia: en la infinitud del tiempo y el espacio en comparación con la finitud del individuo en ambos; en el transitorio presente como única forma en la cual existe la realidad; en la contingencia y relatividad de todas las cosas; en el continuo devenir sin ser; en el continuo deseo sin satisfacción; en la continua frustración en que consiste la vida *(Sobre la vanidad de la existencia).*

La principal idea de Schopenhauer, desarrollada tempranamente, es que más allá del mundo cotidiano de la experiencia hay un mundo mejor en el cual la mente humana horada la apariencia para percibir la realidad. Hay *Vorstellung* (representación) y *Wille* (voluntad), que es, según él, lo que es el mundo en sí mismo. Schopenhauer representa otra cara del espíritu alemán, más sutil, profundo y, en algunos lugares, compasivo. Y sea lo que fuere lo que enseñaran los filósofos en Jena, sí que tuvo un admirador. Un admirador que combinaba las dos tradiciones y que se convirtió en profeta de la filosofía del poder.

Ecce Homo

La primera lectura de Friedrich Nietzsche de *El mundo como voluntad y representación* fue para él una revelación que adaptó a sus propios fines, reconociblemente fascistas. Nacido en la «Década de las Revoluciones», en 1844 (en la ciudad prusiana de Röcken), Nietzsche considera que los seres humanos, y en realidad todo lo que vive, están sumidos en una lucha por aumentar su poder. En cuanto a otras alternativas teóricas, por ejemplo la de Mill y los utilitaristas, dice sucintamente en *El crepúsculo de los ídolos:* «El hombre no lucha por la felicidad; sólo el inglés hace tal cosa.»

Nietzsche era un filósofo poeta que escribió sobre superhombres y batallas, sobre «la voluntad de poder» y sobre un espléndido destino. Con todo, Nietzsche, el hombre histórico, era un personaje más bien poco gallardo, carente de atractivo físico y propenso a la mala salud, con jaquecas y una mala vista crónica, además de problemas intestinales, todo lo cual junto fue motivo de que no conociera gran cosa de dos grandes placeres humanos: la comida y el sueño. Parece probable que no conociera gran cosa del tercer placer tampoco, ya que hubo poco romance en su vida, a pesar de un supuesto «voraz apetito sexual» y de que acabara contrayendo la sífilis. Al menos eso fue lo que alegó Freud, que dijo que lo había contraído en un burdel masculino de Génova, explicando la obsesión de Nietzsche por su propio ego como homosexual y narcisista. (El propio Nietzsche describió una visita a un burdel en 1865, pero afirmó que salió sin haber tocado «más que un piano», del cual ya sería mala suerte que hubiera contraído la sífilis.) Su propio autodiagóstico culpa, de manera más bien poco convincente, al tiempo atmosférico por hacer de él «un especialista estrecho, retraído, gruñón» en vez de un «espíritu» importante y valiente. Dice luego que su enfermedad «me liberó lentamente», obligándole a abandonar la enseñanza y los libros y a romper sus costumbres, y sobre todo a «poner fin a esa vida de ratón de biblioteca».

A los 40 años, una edad a la que muchos aceptan su sino de haber llegado a la mediana edad, Nietzsche declaró ser el primer «inmoralista» («orgulloso de poseer esa palabra, que me pone contra toda la humanidad») y anunció su intención de «revalorar» todos los valores, empezando por desenmascarar el cristianismo (una tarea ya acometida por Hegel, como hemos visto) y acabando por hacer «lo bueno» «malo» literalmente. Nietzsche prescribe su propia versión de la moral:

la antimoral. Mientras que la enseñanza convencional, ejemplificada por el cristianismo, pero también enérgicamente expuesta por Sócrates, decía que las personas fueran buenas y que por ser buenas alcanzarían la felicidad, Nietzsche sostiene que esta «moral de esclavos» se origina en la culpa, la debilidad y el resentimiento. El bien no es más que una vaga forma de la ausencia de este resentimiento, mientras que en la «moral de los amos», el bien es primario, equivalente a «nobleza» y «fuerza», y lo malo es la forma derivada, «baja» y «común», la incapacidad de lograrlo. Pero emprendió su tarea demasiado tarde y no llegó a concluirla. *Ecce Homo*, «He aquí al Hombre», un título semiblasfemo en sí mismo, ha de tenerse por su obra definitiva, pues en la primavera de 1889 descendió a un mundo crepuscular y exclusivo suyo y nunca recobró la lucidez.

Con su muerte, desde luego sin ser amado y —lo que sin duda es más importante desde su punto de vista— habiendo pasado inadvertido, a la edad relativamente temprana de 56 años, Nietzsche traza en muchos aspectos un surco trágico en la historia, el contrario del que hubiera deseado. El final del *Ecce Homo* tendría que ser una oda a su propia excelencia, pero se acerca más a un anatema al posterior credo fascista alemán.

> ¡El concepto de «Dios», inventado como el concepto antitético de la vida: todo lo dañino, pernicioso, difamatorio, toda la enemistad mortal contra la vida, en una terrible unidad! El concepto del «Más Allá», el «mundo verdadero», inventado para despojar de valor al único mundo que existe, para no dejar ninguna finalidad, niguna razón, ninguna tarea a nuestra realidad terrenal! ¡El concepto «alma», «espíritu», finalmente incluso «alma inmortal», inventado para despreciar el cuerpo, para convertirlo en enfermo —«sagrado»—, para convencer a todos de que todas las cosas de la vida que merecen atención seria, la cuestión de la nutrición, la residencia, la limpieza, el tiempo, son una horripilante frivolidad!... Finalmente, y es lo más funesto, en el concepto del hombre *bueno* se hace causa común con todo lo débil, lo enfermo, lo mal constituido, lo que padece de sí mismo, todo lo que *debiera perecer,* se contradice la ley de la *selección;* es un ideal hecho de la oposición al hombre orgulloso y bien constituido, al hombre afirmativo, al hombre seguro del futuro y que garantiza el futuro.

Es aquí donde halló expresión la política nazi de la raza y la eugenesia, situándose cómodamente junto a los primeros intentos de Hegel de recomendar el cultivo de características prusianas. El hecho de que la enfermedad terminal de Nietzsche hiciera crisis al ver a un co-

chero pegando cruelmente a su caballo, un espectáculo que obligó a intervenir al primer inmoralista por piedad —¡precisamente por eso!— es una de esas pequeñas ironías con que nos obsequia la historia.

Pero ¿por qué odiaba tanto Nietzsche al cristianismo? Su padre era ministro luterano y su madre era hija de otro. Las cosas están estrechamente relacionadas. Además, su padre acabó volviéndose loco, y lo mismo le ocurrió a Nietzsche en 1889. Tal vez sea una incipiente percepción de la demencia lo que hace que sus escritos sean tan personales. Tras la muerte de su padre, el joven Nietzsche fue educado en Naumburg por su madre, sus hermanas y, por parte de padre, su abuela y dos de las hermanas de esta. La experiencia no le fue muy bien. Aparte de su desagrado por el manso, indulgente y afectuoso cristiano, su filosofía se caracteriza por un profundo desprecio del sexo femenino. Considera a la otra mitad de la especie incapaz de «grandeza»; sus escritos están abundantemente salpicados de insidiosas referencias a menudo sin especial relevancia para las cuestiones filosóficas que se examinan.

> ¿Quién sabe? Quizá soy el primer psicólogo del eterno femenino. Todas me quieren —es una vieja historia— excepto las mujeres *malogradas,* las «emancipadas», que carecen de materia para hijos. Afortunadamente no estoy dispuesto a que me hagan pedazos: la mujer completa hace pedazos cuando ama... Conozco a esas afables *ménades...* ¡Ah, qué animalito de presa tan peligroso, subterráno y sigiloso es! ¡Y qué grato!... Una mujercita que busca venganza invadiría al destino mismo. La mujer es indeciblemente más malvada que el hombre, también más lista; la bondad en una mujer es ya una forma de *degeneración...*

De manera bastante extraña, a pesar de la teoría de Freud, Nietzsche pasó mucho tiempo muy contento con su hermana Elisabeth, que después pasaría a limpio sus notas y por ello sería culpada por filósofos posteriores de todo lo «malo» que hay en la filosofía de Friedrich y de todo lo rimbombante; también con su madre y con la fascinada «Lou», con la cual posó en una fotografía tirando de un carro junto con un amigo como si fuesen los caballos, y ella con un látigo. Algunos tal vez quieran buscar testimonios de confusiones sexuales en el hecho de que el joven Nietzsche hubiera sido enviado (como Schopenhauer) a un respetable internado alemán a una edad impresionable. Fue allí donde inmediatamente destacó con un precoz trabajo en elogio de Hölderlin, un poeta alemán entonces de escasa celebridad cuya obra llevaba también la marca de la locura. Aquello no fue muy tranqui-

lizador para sus profesores, que ya consideraban (equivocadamente) al joven Nietzsche físicamente sospechoso a causa de la enfermedad de su padre, pero Nietzsche fue por fin a la universidad a estudiar teología y filosofía. Su estilo excéntrico impresionó tanto a los demás que a la edad escandalosamente juvenil de 24 años se convirtió en profesor sin siquiera haber tenido que redactar un trabajo «serio». Leipzig le concedió el doctorado sin tesis ni examen y Nietzsche tuvo desde entonces libertad para centrarse en su extravagante pero original obra.

Es típico de esto lo que salió de su atención a la sociedad griega antigua. En vez de idolatrarla como un escenario culto y racional, fuente de ideas y virtudes ilustradas, como hicieran otros filósofos, en manos de Nietzsche se convirtió en un lugar espantoso, lleno de aullidos y de ruidos de borrachera de las orgías dionisíacas, y que culminó al final en la (magnífica) tragedia, llena de un horror indecible. A Nietzsche le gustaba la idea de estas orgías. En su desarrollo del tema en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874) escribió (como ya hemos observado) que la meta de la humanidad no se halla en alguna supuesta estrategia o proceso general, como la maximización de la felicidad, sino en las actividades de los «especímenes superiores». Estos son hombres que «transcienden la historia» y no están obligados por otras leyes que por las de su propio placer. «El hombre que no quiera formar parte de la masa sólo tiene que dejar de estar cómodo consigo mismo; debe obedecer a su conciencia, que le grita "isé tú mismo! En realidad no eres todo lo que haces, piensas y deseas ahora"» *(Schopenhauer como educador,* 1874).

Sin embargo, la libertad de ser uno mismo se ve coartada por lo que Nietzsche ve como un dominante impulso casi biológico (genético): la voluntad de poder. En muchos de sus escritos trata de explicar la conducta como la búsqueda de poder e incluso sugiere que esta es también la motivación del resto de la naturaleza, incluyendo las plantas y las rocas.

Las raíces de esta teoría del conflicto pueden verse en el temprano interés de Nietzsche por los antiguos griegos, entre los cuales la vida era en realidad una serie de contiendas: para los fuertes físicamente, en el atletismo o la lucha; para los músicos y los poetas, en las competiciones, y desde luego para los filósofos, como Sócrates, en debates. A juicio de Nietzsche, Sócrates era realmente un hombre muy poderoso, aunque aquí Nietzsche se atiene con parcialidad a su definición, pues en la idea habitual que se tiene de él Sócrates era también débil y lo cierto es que fue encarcelado y ejecutado por sus enemigos. En cual-

quier caso, Nietzsche reserva su aprobación para Heráclito, el aristócrata de Éfeso apodado «el Oscuro», a quien reconoce como otro creyente en la importancia de la destrucción: «...la destrucción, el elemento decisivo de la filosofía dionisíaca, afirmación de la antítesis de la guerra, *devenir* con un rechazo radical hasta del concepto de *"ser"*...» (¡Y también la influencia de Hegel, todavía!)

Como Hegel, Nietzsche aplica esta teoría del poder a la historia y hace algunas nuevas e ilustrativas interpretaciones, basadas todas ellas en la psicología del poder. El Superhombre —*Übermensch*—, traducido algunas veces inverosímilmente como *«Overman»* [«Sobrehombre»], que suena a alguna clase de calzado impermeable, es para Nietzsche el resultado lógico de su teoría, un individuo que goza de su poder (que tiene que ser *suyo)* en su plenitud, no obstaculizado por ideas de justicia o piedad. En 1884, Nietzsche escribió en *La voluntad de poder:* «Hay que aprender de la guerra a asociar la muerte con los intereses por los cuales se lucha: eso nos enorgullece; [y] aprender a sacrificar a muchos a tomarse la causa propia lo bastante en serio como para no ahorrar vidas humanas.»

La influencia de Nietzsche

Hitler leyó con avidez a Nietzsche, viendo en el filósofo una especie de espíritu afín; la filosofía de Nietzsche fue adoptada y citada por los nazis como encarnación en cierto sentido de los valores nazis. Es el debate de la relación «amo/esclavo» la que tiene mayor resonancia histórica. Pero muchas de las florituras retóricas nietzscheanas, como el desprecio por los débiles, los enfermos y los inválidos, nutrió también fácil y convenientemente las políticas del estado nazi, aun cuando, como era asimismo indudable, el propio Nietzsche no tuvo tiempo para teorías de supremacía racial y en realidad admiraba a los judíos por haber crucificado al profeta cristiano. De hecho Nietzsche incluso clama de manera habitual contra sus compatriotas: «Por donde se extiende Alemania destruye la cultura... los alemanes son incapaces de todo concepto de Grandeza...»; «los alemanes no tienen ni idea de lo vulgares que son, pero eso es el superlativo de la vulgaridad: ni siquiera se avergüenzan de ser alemanes...»

Los propagandistas nazis eludieron esta aparente contradicción explicando que lo que pasaba era que sus escritos eran una crítica de la Alemania anterior a Tercer Reich. Y la antimoral de Nietzsche elevaba sin duda la guerra a la categoría de ser un fin en sí misma. «Entre las

condiciones previas decisivas de una tarea dionisíaca está la dureza del martillo, la alegría incluso en la destrucción. En el capítulo final de *Ecce Homo*, «Por qué soy destino», Nietzsche dice en un pasaje que parece anticipar, de manera a la vez regocijada y siniestra, el Holocausto: «Conozco mi destino. Un día se asociará con mi nombre el recuerdo de algo aterrador, de una crisis como no ha habido otra en la tierra, de la más profunda colisión de la conciencia, de una decisión invocada contra todo aquello en lo que hasta entonces se había creído, todo lo que se había exigido y santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita.»

Tal vez los escritos de Nietzsche fueron torcidos y distorsionados por la visión de su hermana, su única fuente real (y lo cierto es que ella colaboró posteriormente con los nazis). Sea o no esto verdad, los textos tienen una vida propia. No hay duda de que Hitler se consideraba como una especie de «déspota filosófico y tirano artista», como imaginaba el filósofo. En una de sus obras, Nietzsche explica cómo tales déspotas

> ... moldearán a los hombres como lo haría un artista... para lograr la universal energía de la grandeza, para moldear al hombre futuro produciendo y al mismo tiempo destruyendo a millones de seres humanos fallidos, no nos disuadirá el sufrimiento a que demos lugar, cuyo igual jamás se ha visto.

Los escritos de Nietzsche en realidad no son literatura fabulosamente buena, pero los filósofos así lo creen. Y en realidad no son filosofía fabulosamente buena, pero los críticos literarios así lo creen. A unos y a otros les impresionan su rechazo de la «racionalidad» (el «gran error» de Sócrates) y sus «deliberadas contradicciones». De este modo pudo conservar una fama en buena medida inmerecida de profundidad y originalidad.

Filosóficamente, lo que le interesa demostrar es que la vida no tiene otro sentido que el que los individuos puedan crear por sí mismos. Como el fascismo se ocupa en lo esencial del estado, no del individuo, tratando de subsumir la necesidad individual de «reconocimiento» en la pompa, el poder y la ceremonia del estado, las dos teorías están en algunos aspectos en extremos lógicos opuestos. Sin embargo, en las dos la única manera de salir de esta inutilidad y falta de sentido es a través del ejercicio del poder. En la práctica, el estado nazi ofrecía a los individuos una oportunidad de tener poder sobre los demás y de gozar de él sin las trabas, como dijo Nietzsche, de «ideas de justicia o piedad».

El legado de Nietzsche no es tanto una justificación filosófica para la antimoral como un precedente filosófico de ella. Ofrece legitimidad a quienes tratan de explicar por qué no son importantes las ofensas fundamentales contra la moral. La cadena de ideas que conduce de Hegel, pasando por Schopenhauer, a Nietzsche está ya preparada para que los nuevos ideólogos políticos la lleven a su funesta conclusión.

El fascismo italiano

El fascismo, aunque se ha manejado mucho como término para cualquier régimen que la gente desapruebe, se identifica correctamente como la ideología de los fascistas italianos en la primera mitad del siglo xx bajo el mandato de Benito Mussolini. Y en realidad Mussolini empezó su carrera como socialista, desarrollando progresivamente unas ideas sindicalistas extremas centradas en un estado todopoderoso. Se puede decir que el manifiesto de su partido es *La dottrina del fascismo,* que redactaron Mussolini y el antiguo liberal Giovanni Gentile, un respetado filósofo «neohegeliano».

En estos tiempos, el término fascismo se asocia muy estrechamente a Adolf Hitler, que admiraba a Mussolini y adoptó su doctrina como ideología de los nacionalsocialistas alemanes. Sólo por esa razón hay que ocuparse del fascismo como una teoría histórica seria. Pero en cierto sentido, los nazis de Hitler eran simplemente «fascistas», de la misma manera que eran simplemente «socialistas», nacionales o no. La doctrina de Mussolini y Gentile era bastante más sutil y persuasiva.

Gentile dio al fascismo un aspecto idealista y espiritual. Mientras que el liberalismo y el socialismo buscaban beneficiar a cada individuo, el fascismo buscaba beneficiar a la nación. Como dijo en cierta ocasión el presidente Kennedy, las personas no tenían que preguntar qué podía hacer por ellas el estado sino sólo qué podían hacer ellas por el estado. El bienestar de la nación ofrecía una elevada finalidad moral a cada individuo, una finalidad que tenía prioridad sobre las peleas de trabajadores y sindicatos por una parte y de capitalistas y libertarios por otra. Los fascistas originarios pensaban que ni la filosofía del socialismo ni la del individualismo servían más que para dividir a la nación y debilitarla. De aquí que, en vez de sindicatos y empresas privadas los fascistas crearan una única fuerza unificadora, capaz de garantizar que empresas y obreros trabajasen por igual en pro de los intereses del estado. Esta fuerza había de ser el partido fascista, unida tras un líder carismático. Los fascistas hicieron realidad el ideal de Weber de la burocracia bajo el líder carismático.

Pero el lenguaje de Gentile al describir las ventajas de este enfoque iba también más lejos. El fascismo, segun él, haciéndose eco de Hegel, restablecería la moral patriótica de «servicio, sacrificio e incluso muerte».

El fascismo no era sólo una teoría económica ni una estructura cuasi legal de derechos sino mucho más: un modo de vida y una manera de realizarse. No bastaba hacer lo que decía el gobierno fascista; el ciudadano fascista tenían también que *querer* hacerlo y creer en ello. Esta es la razón de que una de las imágenes más poderosas del estado fascista sea la de los desfiles masivos con unas multitudes saludando entusiasmadas a ambos lados.

Mussolini añadió a esto su propio concepto del fascismo como «teoría de la acción»... y la forma más elevada de la acción era la violencia. Haciéndose eco de Nietzsche, era sólo por medio de la violencia como los fascistas podían realizarse verdaderamente y era sólo por medio de las guerras como el estado fascista podía mantener su pureza ideológica. Cuando Mussolini recurrió a la violencia para hacerse con el poder en Italia en 1922, ese proceso formó parte del nuevo modo de gobernar, no solamente un requisito previo necesario. A los ojos de muchas personas, el valor de los fascistas en su lucha por el poder confería nobleza al movimiento y lo limpiaba de las impurezas del caótico estado democrático.

Como Hitler, pero desde luego no como Nietzsche, Mussolini insistía también en el nacionalismo. Para Mussolini, Bismarck era una gran figura que había logrado unir los diversos elementos de Alemania para formar una nación poderosa, y también a Maquiavelo por lo que consideraba su refrendo del poder, en especial del poder militar, haciendo caso omiso o pasando por alto la insistencia del renacentista en la justicia.

Empero, no hay que confundir el nacionalismo de Mussolini con el estilo alemán, que identificaba nacionalidad con «raza». Es fundamental saber que para Mussolini era la función del estado el crear un pueblo a partir de lo que en realidad era una mezcla de razas muy diferentes. Fue el hecho de que Hitler no entendiera esto lo que condujo al fascismo alemán a la más grotesca ironía de normas y estructuras burocráticas, encaminadas todas a hacer lógica una doctrina de pureza racial sacada de odios y prejuicios irracionales. El propio Mussolini, el padre del fascismo, escribió incluso de forma explícita que *un pueblo no es una raza*, por el contrario es un grupo unido por una idea que se perpetúa a sí misma. De este manera, si Marx no era un «marxista», como se quejaba él, desde luego Mussolini no era un «fascista». Sin embargo, no era tampoco un líder muy fuerte y en la época de la Segunda Guerra Mundial

adoptó también la política antisemítica de los nazis, aun cuando los italianos nunca la llevaron a efecto con entusiasmo alguno, a pesar de la presión alemana, que crecía conforme los oficiales nazis se hacían con el dominio de la región.

De manera similar, aunque Mussolini construyó una máquina de partido notablemente eficaz e instaló a miembros del partido en puestos clave, quedó para Hitler, a la derecha, y a Stalin, a la izquierda, la tarea de crear realmente las condiciones de miedo y control total que sugería la filosofía fascista. Mussolini prohibió las huelgas y nacionalizó las industrias esenciales, pero el rendimiento económico de Italia siguió aferrado a los mismos niveles. La afirmación de que Mussolini, por lo menos, «hizo que los trenes llegaran a la hora» es probablemente lo más halagüeño que se puede decir de aquella sociedad fascista, y dicha afirmación es en buena medida apócrifa.

Lo cierto es que Italia resultó ser un terreno estéril para la nueva semilla. El símbolo más extremo del fascismo italiano —la invasión de Abisinia, con la cual el ejército italiano realizó la anexión de su antigua colonia— se logró por los pelos, por impactante que fuera como ejemplo de un sofisticado ejército moderno atacando a sencillos aldeanos con aeroplanos y bombas. (Hoy en día semejante crueldad es cosa frecuente. Ni siquiera los demócratas más liberales vacilarían en ordenar el uso de una fuerza similar.) Resultó asimismo evidente para todos que los fascistas tenían como meta poco más que el autoengrandecimiento y el desafío a la Liga de las Naciones.

A los italianos les agradaban los espectáculos grandiosos como a cualquiera, pero sentían también marcado cinismo y desconfianza en cuanto a los motivos de sus dirigentes, y los fascistas no eran una excepción. A diferencia de las SS alemanas, el ejército italiano estaba compuesto por reclutas poco inclinados a combatir por un partido político y quizá también reacios a abandonar su humanidad por una ideología. Los ciudadanos de a pie se negaron en buena medida a recorrer el camino de atrocidad que otros habían de explorar con tanta ansia.

Ideas clave

Para el fascismo:

- Toda vida es una lucha por el *poder* en la que los seres humanos sólo son importantes como medio para los fines del ejercicio de ese poder.

- El estado debe ser organizado racionalmente; en él los individuos deben cumplir con sus requerimientos y ajustarse a ellos.

En algunos aspectos, Nietzsche tenía una idea bastante ingenua del poder de un individuo, mientras que Mussolini y Gentile, en lo esencial, investían al estado de poder, por supuesto bajo un líder carismático. Después de los horrores de la Segunda Guerra Mundial hay poco apetito político explícito de la doctrina hegeliana del poder estatal sin restricciones, aunque muchos regímenes contienen en la práctica elementos de esta filosofía. Parace ser también que el culto weberiano del líder nacional carismático ha seguido su curso.

Adam Smith también pensaba que el liberalismo y el libre mercado podrían ofrecer a las personas una vía para satisfacer su deseo de «reconocimento», por medio de la acumulación de bienes materiales. Estos no son «necesidades de la naturaleza» sino «superfluidades». Como dice Adam Smith en *Los sentimientos morales*, «El rico se vanagloria de su riqueza, porque piensa que atrae de forma natural sobre él la atención del mundo... el pobre, por el contrario, se avergüenza de su pobreza».

Si recordamos con Smith que «la riqueza, como dice Hobbes, es poder», y que el dinero es poder en forma tangible e intercambiable, veremos el paralelismo que hay entre las doctrinas, más radicales, del materialismo y el fascismo. Se puede sostener que el atractivo filosófico de la vida como búsqueda del poder es algo más profundo que una mera etapa histórica, que al parecer hemos atravesado ahora.

Texto clave

Nietzsche, *Ecce Homo* (1908).

Cronología:
De la Gran Depresión a la Nueva Economía

1920
Gandhi inicia una campaña de desobediencia civil contra los británicos en la India.

1921
En China se funda el Partido Comunista. En Estados Unidos, el Ku Klux Klan se muestra cada vez más violento y cuenta con un cuarto de millón de partidarios para asistir a sus cónclaves.

1922
Stalin se convierte en secretario general del Partido Comunista ruso y funda el OGPU, antecesor del KGB, la policía secreta de Rusia. Los fascistas italianos marchan sobre Roma y el rey Víctor Manuel III invita a Mussolini a convertirse en primer ministro.

1923
Adolf Hitler intenta dar un golpe semejante en Baviera, pero fracasa y es encarcelado.

1924
Muere Lenin y le sucede Stalin, que establece una dictadura personal. En Italia, los fascistas ganan las elecciones y en 1925 establecen también una dictadura.

1925
John Logie Baird transmite imágenes experimentales de televisión en Gran Bretaña.

1927
Tienen lugar en China las matanzas de comunistas de Shanghai, ejecutadas por el gobierno nacionalista. Chiang Kai Shek gobierna como dictador.

1929
El crack de Wall Street. La economía mundial se hunde en la depresión. Desde Glasgow se dirige a Londres una marcha de desempleados.

1930
Los nazis son ya el segundo partido del parlamento alemán.

1931
Quiebra de 3.000 bancos alemanes al subir el desempleo a casi seis millones.

1932
Se fundan partidos fascistas en Gran Bretaña y España. Los nazis son ya el principal partido del parlamento alemán. Se publica *Un mundo feliz,* de Aldous Huxley. La depresión llega a su punto máximo en Estados Unidos; en Londres hay una «Gran marcha de los hambrientos» y en la India los británicos encarcelan a Gandhi.

1933
Los nazis utilizan sus nuevos poderes para establecer un estado unipartidista. Se abren campos de concentración para los enemigos del partido. Cuando al año siguiente muere Hindenburg, el presidente alemán, Adolf Hitler se convierte en único líder —Führer— de Alemania. Empieza en China la «Larga Marcha», que salva al ejército campesino de Mao para que un día pueda derrotar al ejército japonés.

1935
Los nazis empiezan a elegir sistemáticamente a los judíos como su objetivo. Los italianos invaden un país independiente, Abisinia, poniendo de manifiesto la impotencia de la Liga de las Naciones.

1936
Alemania, Italia y Japón llegan a un acuerdo estratégico.

1938
Primeras leyes antisemitas en Italia. Alemania lleva a cabo la anexión de Austria.

1939
España se une a la comunidad fascista. Alemania anexiona a Checoslovaquia y luego a Polonia, precipitando la Segunda Guerra Mundial.

1941
Alemania establece los primeros campos de exterminio.

1942
Dos avances tecnológicos en Estados Unidos: el primer reactor nuclear y el primer ordenador «moderno».

1944
La Conferencia de Bretton Woods crea dos instituciones internacionales, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, para determinar cómo será el mundo de la posguerra.

1945
Violento final de los movimientos fascistas italiano, alemán y finalmente japonés. Unos 35 millones de personas han muerto en la guerra (la mayoría en el Frente Oriental) y al menos otros 10 millones han sido asesinadas en los campos de concentración. En China se está fundando una Nueva República Popular bajo el mandato del presidente Mao.

Capítulo 11

El Libro Rojo de Mao

El opúsculo político más famoso que existe es el Libro Rojo de Mao. A ello ha contribuido que fuera más o menos obligatorio para millones de personas. Y no sólo comprarlo, sino leerlo y aprenderlo de memoria. Pero lo cierto es que es muy ameno: es breve y conciso y no se anda por las ramas. Durante más de dos generaciones, los efectos y repercusiones de esta recopilación de bolsillo del filosofar de Mao fueron determinantes para la nación más poblada de la tierra. Pero la influencia del maoísmo rebasa ampliamente las fronteras de China.

Los marxistas chinos de Mao tenían dos objetivos primarios: salvar a China de los enemigos extranjeros que la habían invadido y hacer al país rico y fuerte en el futuro. De una manera no espcialmente original, ambas habían de alcanzarse mediante programas de modernización tecnológica y educación pública. Al ser esencialmente pragmáticos en su actitud, seleccionaron entre toda la gama de las filosofías marxistas y chinas los elementos que pensaban que podían ser más eficaces para lograr estos fines. El maoísmo se convirtió en una mezcla de los escritos de Marx y Engels, las posteriores interpretaciones de Lenin y Trotsky y las dos filosofías típicamente chinas, el confucianismo y el taoísmo.

En el confucianismo, la función básica del gobierno, aparte de detalles como recaudar impuestos, es la educación. Todos los funcionarios, desde el emperador y los mandarines hacia abajo, tienen el sagrado deber de educar a las masas, sobre todo en un sentido moral. Li Dazhao, uno de los primeros comunistas chinos, influyó en el desarrollo

del marxismo en China al margen del determinismo histórico, permitiendo que los países «abrevien» su progreso de una sociedad agraria al comunismo por medio de la educación, es decir, a través de una conciencia de la lucha de clases. Esta doctrina fue también incorporada al maoísmo como la política de la «revolución permanente».

Otro elemento del confucianismo es el deseo de crear una sociedad «de una sola mente». Es así también en el maoísmo. Todas las personas tienen que pensar lo mismo sobre cualquier asunto importante. El propio Mao incluyó el igualitarismo como uno de estos objetivos «de una sola mente». El reto planteado a esta ortodoxia por Liu Shaoqu contribuyó al destructivo conflicto de la Revolución Cultural, el intento de Mao de confirmar su dominio filosófico y su supremacía política. Tras la muerte de Mao en 1976 y la sucesión de Deng Xiao Ping se abandonó el igualitarismo en favor de algo más cercano a la idea conservadora occidental de «goteo»: primero tienen que enriquecerse algunas personas, creando una riqueza que luego beneficiará a los demás.

En Occidente son pocos los que consideran el maoísmo como una filosofía específica y menos aún los que saben lo que realmente dice el Libro Rojo. Pero la historia de la sociedad humana, en muchos aspectos, comienza en China, de modo que nosotros terminaremos también allí nuestro recorrido.

El Libro Rojo

En sentido estricto, el libro se titula *Citas del presidente Mao Tse Tung* (actualmente se suele escribir Zedong). Sin embargo, como ni siquiera en círculos del partido en la propia China nadie usa en realidad este pesado título —por lo general se le llama sencillamente «el Libro Rojo»— he utilizado esta denominación o el sobrenombre afectuoso de «Librito Rojo». Aunque hay que observar que en la propia China el libro inspiró muchas cosas además de afecto. Durante muchos años tuvo un rango casi de biblia o libro sagrado; se llevaba a todas partes para citarlo en cualquier momento e incluso se tocaba para que trajera buena suerte o buscando protección en los momentos de tribulación.

El Librito Rojo empieza con el marxismo, o al menos con lo que se percibe como «la ciencia del materialismo histórico» que está detrás de los variados y asistemáticos escritos de Marx y Engels. Se expresa en frases revolucionarias, breves aseveraciones concebidas para ser aprendidas y recitadas (como lo fueron durante décadas en todas la escuelas

y lugares de trabajo de China). Y empieza, como el estado chino y como todos los buenos marxistas, con el Partido Comunista. Proclama inmediatamente, sin hacer ninguna concesión al curioso lector:

> Para que haya revolución tiene que haber un partido revolucionario. Sin un partido revolucionario, sin un partido construido sobre la teoría revolucionaria marxista-leninista y en el estilo revolucionario marxista-leninista, es imposible conducir a la clase trabajadora y a las vastas masas del pueblo a derrotar al imperialismo y a los perros que lo dirigen.

Sin los comunistas chinos como puntal, China nunca habría podido conseguir la independencia ni la liberación, la industrialización ni la modernización de su agricultura, advierte el Libro Rojo. Escrito justo cuando la Segunda Guerra Mundial tocaba a su fin, en abril de 1945, la sección inicial se propone enlazar la revolución con el progreso económico y apelar al patriotismo de un pueblo que recientemente había sufrido tanto la brutalidad de los invasores japoneses (y antes de ellos de los occidentales). No obstante, el Libro Rojo reconoce que será «una ardua tarea» garantizar una vida mejor para varios cientos de millones de personas y transformar «un país económica y culturalmente atrasado» en una nación próspera y poderosa con un alto nivel cultural. Así pues, igual que Confucio y Platón 3000 años antes, Mao empieza por la educación. Y, a juicio de Mao, China tiene una cosa buena:

> Aparte de sus demás características, lo más destacable de los 600 millones de personas de China es que «son pobres y están en blanco». Esto puede parecer malo, pero en realidad es bueno. La pobreza hace surgir el deseo de cambio, el deseo de acción y el deseo de revolución. En una hoja en blanco, sin ninguna marca, se pueden escribir los caracteres más nuevos y hermosos, se pueden pintar las imágenes más nuevas y hermosas.

«Educación» significa aquí «educación marxista». Pero ¿qué es la educación marxista? La clave es la «teoría revolucionaria» combinada con el conocimiento de la historia y una «profunda comprensión del movimiento práctico». Juntos constituyen la *rectificación* —una palabra marxista de 24 quilates—, que significa que todo el partido estudie el marxismo. La rectificación es «ponerse recto a uno mismo» y practicar la autocrítica para garantizar que la acción política y social siga siendo la correcta. Con el fin de arrimar el hombro a la tarea de construir la nueva sociedad comunista de una manera competente y colaborar me-

jor con «todas las personas no pertenecientes al partido motivadas por altos ideales y decididas a instituir reformas», los comunistas tienen que dirigir «movimientos de rectificación» ahora y en el futuro y librarse constantemente de los malos pensamientos.

Así pues, la «Revolución Cultural» de los años sesenta no fue del todo una anomalía. El maoísmo, una vez más como el platonismo y el confucianismo, tuvo siempre la obsesión de proteger a la república y mantener la pureza de la revolución frente a la manifiesta tendencia a la contaminación y la dislolución materiales. Si a Platón le preocupaba la influencia de la mala poesía y quería que se representasen sólo las obras teatrales aprobadas, en la China Roja la educación giraba solamente en torno a la poesía, aprobada políticamente, de los lemas de partido como «¿Qué es el trabajo? El trabajo es lucha», «Hay dificultades y problemas que hemos de vencer y resolver. Vamos a trabajar y a luchar para resolver esas dificultades», y «Un buen camarada es el que está más ansioso por ir adonde las dificultades sean mayores».

O en torno a edificantes historias políticas como la antigua fábula de «El Viejo Necio que quitó las montañas». Habla de un anciano que vivía en el norte de China hacía mucho tiempo. Su casa daba al sur y ante su puerta se alzaban dos grandes picos, Taihang y Wangwu, que obstruían el paso. Llamó a sus hijos y azada en mano empezaron a arrancar las montañas con gran determinación. Otro anciano, a quien llamaban el Viejo Sabio, los vio y les dijo en tono burlón: «¡Hacer eso es una ñecedad! Es completamente imposible que tan pocos como sois arranquéis esas dos enormes montañas.» A lo cual contesta el Viejo Necio: «Cuando yo muera, mis hijos continuarán; cuando ellos mueran, seguirán mis nietos, y luego sus hijos y sus nietos, y así hasta el infinito. Aunque son altas, las montañas no pueden crecer más y cada vez que arrancamos un poco son más bajas. ¿Por qué no íbamos a quitarlas?» Tras refutar la opinión equivocada del Viejo Sabio, el Necio sigue cavando cada día, inamovible en su convicción. Dios, conmovido, le envió dos ángeles, que se llevaron las montañas sobre la espalda. La moraleja es (añadiría el profesor) que hoy en día hay dos montañas que gravitan como un peso muerto sobre el pueblo chino. Una es el imperialismo, la otra el feudalismo.

De esta manera la teoría y la historia son sencillas de enseñar. Pero ¿qué pasa con el «movimiento práctico»? Los dos famosos ensayos de Mao «Sobre la práctica» y «Sobre la contradicción», de 1937, se ocupan de esto. Los dos reflejan las raíces guerrilleras del maoísmo; la estrategia —democrática— es la de acumular el apoyo de la gente del campo, dispuesta a derrotar a los japoneses. Pero esta política refleja también

una creencia teórica en la naturaleza del conocimiento. El conocimiento se inicia con la percepción sensorial, se destila en ideas y teorías y después se comprueba mediante la práctica. En lo esencial, el «movimiento práctico» es aprendizaje a través de la experiencia, incluso del experimento. Como continúa diciendo el Libro Rojo, «sólo mediante la práctica del pueblo, es decir, mediante la experiencia, podemos verificar si una política es correcta o errónea y determinar hasta qué punto es correcta o errónea».

El Libro Rojo insiste en la necesidad de que los trabajadores del partido se entreguen a este tipo de «investigación y estudio», en vez de acabar comportándose como «un hombre que caza gorriones con los ojos vendados» o «un ciego que intenta coger peces a tientas», o incluso «caer en la verborrea» y conformarse con unos «conocimientos rudimentarios». Es mejor que todo el que se dedique al trabajo práctico investigue las condiciones en los niveles inferiores. «Sin investigación no hay derecho a hablar.» Aunque hay muchas personas que «en el momento en que se bajan del coche oficial» arman jaleo, emiten opiniones, critican esto y condenan aquello, en realidad «diez de cada diez de ellas se encontrarán con el fracaso». Pues esas opiniones y críticas, al no estar basadas en una investigación profunda, no son «más que bobadas ignorantes». Innumerables veces, recuerda Mao, el partido padeció a manos de esos enviados imperiales, que iban corriendo de una parte a otra. Stalin tenía razón cuando dijo que «la teoría pierde su sentido si no guarda relación con la práctica revolucionaria». Pues «investigar un problema es resolverlo», advierte el Libro Rojo.

«La única manera de conocer las condiciones es hacer indagaciones sociales, investigar las condiciones de cada clase social en la vida real.» El mejor método es centrarse en unas cuantas ciudades y pueblos según un plan diseñado desde la perspectiva fundamental del marxismo, esto es, el método del análisis de clase, y hacer una serie de investigaciones a fondo. (Lo cual tiene algunos aspectos en común con los actuales equipos de ciudadanos en Estados Unidos.)

> Una asamblea investigadora no necesita ser grande; basta con tres a cinco o siete u ocho personas. Hay que concederles mucho tiempo y preparar un esbozo para la investigación; además, personalmente, hay que hacer preguntas, tomar notas y celebrar debates con quienes participan en la reunión. Desde luego no se puede hacer una investigación, o hacerla bien, sin fervor, determinación de bajar los ojos y sed de conocimiento, y sin despojarse del feo manto de la presunción y convertirse en un dispuesto discípulo.

Esto es aplicable igualmente a cualquier sistema político que concentre el poder. Con la victoria es posible que se manifiesten en los gobernantes actitudes como:

> ... arrrogancia, aires de supuesto héroe, inercia y falta de disposición a progresar, amor al placer y disgusto por una vida dura constante. Con la victoria, la gente nos estará agradecida y la burguesía vendrá a halagarnos. Se ha probado que el enemigo no puede vencernos por la fuerza de las armas. Sin embargo, los halagos de la burguesía pueden conquistar a aquellos de los nuestros que tengan una voluntad débil. Puede haber algunos comunistas que no fueron vencidos por enemigos con fusiles y fueron dignos de llamarse héroes por oponerse a esos enemigos, pero que no pueden resistirse a las balas con envoltura de azúcar.

Mao, antes que nada, aplicó este tipo de «rectificación» en el ejército revolucionario, en el cual insistió en la importancia de hacer efectiva la democracia, empezando por la abolición de las prácticas feudales de intimidar y pegar y por hacer que oficiales y soldados compartieran «las duras y las maduras». Una vez hecho esto, se lograría la unidad entre oficiales y soldados, aumentaría mucho la eficacia del ejército en el combate y no habría ninguna duda sobre «nuestra capacidad para mantener la larga y cruel guerra».

El Libro Rojo da explicaciones detalladas a todo marxista que pudiera poner en duda la necesidad de consultar y obtener un consentimiento:

> En China, el ejército necesita la democracia tanto como el pueblo. La democracia en nuestro ejército es un arma importante para debilitar el ejército mercenario feudal. Aparte del papel desempeñado por el partido, la razón de que el Ejército Rojo haya sido capaz de continuar a pesar de las malas condiciones materiales y de sostener encuentros tan frecuentes es su práctica de la democracia. Los oficiales no pegan a los soldados; oficiales y soldados reciben el mismo trato; los soldados son libres de celebrar reuniones y de expresarse; se ha prescindido de las formalidades triviales, y las cuentas están a disposición de quien las quiera inspeccionar.

Por lo tanto se tomó muy en serio la democracia en la China prerrevolucionaria, en algunos aspectos más todavía que en las democracias occidentales. «Nuestro deber es seguir siendo responsables del pueblo. Todas las palabras, todos los actos y todas las políticas tienen que ajustarse a los intereses del pueblo, y si se comete un error hay que

corregirlo: esto es lo que significa ser reponsable del pueblo.» ¿Qué pasa con las pequeñas preocupaciones de la gente? «Debemos prestar gran atención al bienestar de las masas, desde los problemas de tierra y trabajo a los de combustible, arroz, aceite de guisar y sal.» Pues todos los problemas relativos al «bienestar de las masas» han de ser incluidos en el programa. «Debemos discutirlos, adoptar y ejecutar decisiones y comprobar sus resultados. Debemos ayudar a las masas a darse cuenta de que representan nuestros intereses, de que nuestras vidas están íntimamente ligadas a las suyas.» Naturalmente, los comunistas tienen que ayudar después a la gente a pasar de estas cosas al entendimiento de las tareas superiores, las tareas de la guerra revolucionaria, la extensión de la revolución y demás, pero los comunistas deben prestar atención también al detalle. En suma, Mao reconoce que educación y democracia son inseparables.

¿Y la libertad? La ciencia social es una de las armas clave de la lucha por la libertad de la humanidad.

> Para alcanzar el objetivo de conseguir la libertad en la sociedad, el hombre debe utilizar la ciencia social a fin de entender y transformar la sociedad y realizar la revolución social. Es el ser social del hombre lo que determina su pensamiento. Una vez las ideas correctas que caracterizan a la clase avanzada son aprehendidas por las masas, dichas ideas se convierten en una fuerza material que cambia la sociedad y cambia el mundo.

Esta —añade Mao— es la teoría marxista del conocimiento.

> Al principio el conocimiento es perceptivo. El salto al conocimiento conceptual, es decir, a las ideas, tiene lugar cuando se ha acumulado suficiente conocimiento perceptivo. Esto es un proceso dentro de la cognición. Es la primera etapa del proceso completo de la cognición, la fase que lleva de la materia objetiva a la conciencia subjetiva, de la existencia a las ideas. Si nuestra conciencia o nuestras ideas (incluyendo teoría, políticas, planes o medidas) reflejan correctamente o no las leyes del mundo exterior objetivo es algo todavía no probado en esta etapa, en la cual aún no es posible confirmar si son correctas o no. Después viene la segunda etapa del proceso de cognición, la que lleva de la conciencia de nuevo a la materia, de las ideas de nuevo a la existencia, en la cual el conocimiento obtenido en la primera etapa se aplica a la práctica social para confirmar si las teorías, políticas, planes o medidas tendrán el éxito previsto. En líneas generales, las que tienen éxito son correctas y las que fracasan son incorrectas.

El Libro Rojo recomienda el mismo procedimiento para las ideas y para la labor práctica del partido; en ambos casos el liderazgo viene necesariamente «de las masas y va a las masas» Esto significa: tomad las ideas de las masas (unas ideas dispersas y asistemáticas) y «concentradlas» (es decir, por medio del estudio convertidlas en ideas concentradas y sistemáticas); después volved a las masas y propagad y explicad estas ideas «hasta que las masas las abracen como propias, se aferren a ellas y las traduzcan en acción». Finalmente, acordaos de comprobar en la práctica si las ideas son correctas. Luego volved a concentrar las ideas desde las masas y volved una vez más a las masas para que las ideas se conserven y se hagan realidad. «Y así sucesivamente, una y otra vez, en una espiral sin fin, en la cual las ideas se tornan cada vez más correctas, vitales y ricas.» Esta es verdaderamente la ciencia de la sociedad.

En sus observaciones acerca de la doctrina china del justo medio y el equilibrio, «Una sola chispa puede incendiar una pradera» (5 de enero de 1930), Mao amplía la teoría del conocimiento en un lenguaje filosófico que recuerda no poco a John Locke.

> La causa fundamental del desarrollo de una cosa no es externa sino interna; se halla en las contradicciones que hay dentro de ella. Hay contradicciones internas en todas las cosas, de aquí su movimiento y su desarrollo. La contradicción interna de una cosa es la causa fundamental de su desarrollo, mientras que sus interrelaciones e interacciones con otras cosas son causas secundarias...

Prosigue el pequeño Libro Rojo, ahora en un tono más metafísico:

> La filosofía marxista sostiene que la ley de la unidad de los contrarios es la ley fundamental del universo. Esta ley actúa universalmente, ya sea en el mundo natural, en la sociedad humana o en el pensamiento del hombre. Entre los contrarios de una contradicción hay a la vez unidad y lucha, y esto es lo que impulsa a las cosas a moverse y a cambiar. Las contradicciones existen en todas partes, pero difieren según la diferente naturaleza de las diferentes cosas. En todo fenómeno o cosa dados, la unidad de los contrarios es condicional, temporal y transitoria, y por ende relativa, mientras que la lucha de los contrarios es absoluta.

La unidad de los contrarios es importante para la política marxista porque resuelve el problema del hombre que quiere atrapar gorriones con los ojos vendados. Recordamos:

> Sólo quienes son subjetivos, unilaterales y superficiales en su enfoque de los problemas emitirán con petulancia órdenes o directrices en cuanto salen a escena, sin considerar las circunstancias, sin ver las cosas en su totalidad (su historia y su estado presente en conjunto) y sin llegar a la esencia de las cosas (su naturaleza y las relaciones internas entre una cosa y otra).

Esas personas tropezarán y caerán necesariamente. La unilateralidad significa pensar en términos de absolutos, es decir, un enfoque metafísico a los problemas. Para los comunistas, en la valoración de su labor, es unilateral considerar todo positivo o todo negativo. El reconocer este «aspecto fundamental» debe aportar humildad (incluso en un sistema de partido único).

> ... Considerar positivo todo es ver sólo lo bueno y no lo malo y tolerar sólo el elogio y no la crítica. Hablar como si nuestra labor fuese buena en todos los aspectos no concuerda con los hechos. No es cierto que todo sea bueno; sigue habiendo deficiencias y errores. Pero tampoco es cierto que todo sea malo; esto tampoco concuerda con los hechos. Aquí es necesario el análisis. Negarlo todo es pensar, sin haber hecho análisis alguno, que nada se ha hecho bien y que la gran labor de la construcción socialista, la gran lucha en la cual participan cientos de millones de personas, es un completo desastre sin nada que sea digno de alabanza. Aunque hay diferencia entre las numerosas personas que tienen esas opiniones y las que son hostiles al sistema socialista, tales opiniones están muy equivocadas y son muy perjudiciales, y no pueden sino desanimar a la gente.

No debemos ser como la «rana en el pozo». En un discurso pronunciado en la Conferencia Nacional del Partido Comunista Chino sobre Propaganda (12 de marzo de 1957), Mao había declarado que

> Al plantearse un problema, un marxista debe ver la totalidad así como las partes. Una rana en un pozo dice «el cielo no es más grande que la boca del pozo». Si dice «una parte del cielo es del tamaño de la boca de un pozo», sería verdad, pues encaja con los hechos.

Este «holismo» lleva a Mao incluso a enfangar las aguas sagradas del materialismo marxista:

> Mientras reconozcamos que en el desarrollo general de la historia lo material determina lo mental y el ser social determina la conciencia social, también reconocemos —y debemos reconocer— la

> reacción de las cosas mentales sobre las materiales, de la conciencia social sobre el ser social y de la superestructura sobre la base económica.

Por supuesto, se apresura a añadir Mao, esto no va en contra del materialismo; por el contrario, «evita el materialismo mecánico y defiende firmemente el materialismo dialéctico». Pero la justificación ofrecida en el Libro Rojo para este enfoque de «dos causas-un solo efecto» es poco convincente:

> Si en todo proceso hay una serie de contradicciones, una de ellas tiene que ser la contradicción principal que desempeña el papel protagonista y decisivo, mientras que el resto ocupa un lugar secundario y subordinado... La naturaleza de una cosa es determinada sobre todo por el aspecto principal de una contradicción, el aspecto que ha conseguido el lugar dominante.

Aún peor, desde el punto de vista de la causa y el efecto científicos, «la situación no es estática; los aspectos principales y no principales de una contradicción de transforman unos en otros y la naturaleza de la cosa cambia de acuerdo con ello».

Sin embargo, el partido puede establecer, y lo hace, la línea general y la política general de la revolución china así como diversas líneas específicas para el trabajo y para las políticas concretas. En realidad, advierte Mao, aunque muchos camaradas recuerdan las líneas específicas del partido para el trabajo y las políticas concretas, «olvidan su línea general y su política general» (que ahora, al parecer, se da por hecho que son considerablemente estáticas después de todo). Al hacerlo así, se arriesgan a convertirse en «revolucionarios ciegos, a inmaduros, atolondrados», que oscilan ya hacia la izquierda ya hacia la derecha, en perjuicio de su labor.

Así, el Libro Rojo dice a los comunistas que aunque no recuerden nada más deben recordar siempre una verdad fundamental: fueron las luchas de clase de los campesinos, los levantamientos campesinos y las guerras campesinas los que constituyeron el motor que condujo el desarrollo histórico en la sociedad feudal china. «Las clases luchan, unas triunfan, otras son eliminadas. Así es la historia; así ha sido la historia de la civilización durante miles de años.»

Y en las charlas que da Mao se transmiten mensajes inspiradores para los revolucionarios, con títulos como «Gentes del mundo, uníos y derrotad a los agresores norteamericanos y a todos sus lacayos», y en los que se pide apoyo para los grupos oprimidos del extranjero, notablemente los negros americanos:

> A nosotros nos toca el organizar a la gente. En cuanto a los reaccionarios de China nos toca a nosotros organizar a la gente para derrocarlos. Todo lo que es reaccionario es igual; si no se le golpea no cae. Es como barrer el suelo; donde no llega la escoba, el polvo nunca se va a ir solo.

En las palabras inmortales de Mao:

> Una revolución no es ir a una cena, escribir un ensayo, pintar un cuadro ni bordar; no puede ser tan refinada, tan pausada y gentil, tan comedida, amable, cortés, sobria y magnánima. Una revolución es una insurrección, un acto de violencia mediante el cual una clase derroca a otra.

En teoría es fácil identificar al enemigo: todo el que se alinee con los revolucionarios es un revolucionario y todo el que se alinee con el imperialismo, el feudalismo y el capitalismo burocrático es un contrarrevolucionario y un enemigo. Están todos aliados con el imperialismo: los señores de la guerra, los burócratas, la clase de los agentes de compras, «la clase de los grandes terratenientes» y los intelectuales reaccionarios. Contra ellos está solamente el proletariado industrial (aunque junto con él están el semiproletariado y la pequeña burguesía). Pero por lo que respecta a «la vacilante burguesía media», es un día amiga y al siguiente enemiga; los comunistas tienen que estar en guardia constantemente para impedir que cree confusión entre sus filas.

Pero en la práctica es muchas veces difícil decir quién es quién, quién es el amigo y quién el enemigo. Incluso entre «los blancos de Estados Unidos son sólo los círculos reaccionarios los que oprimen a los negros». Las clases dirigentes de aquel país «no pueden en modo alguno representar a los obreros, granjeros, intelectuales revolucionarios y otras personas ilustradas que son la inmensa mayoría de los blancos». De modo que en general, por esta razón, la polarización es una cosa buena al ayudar a precisar quién es el enemigo. Al fin y al cabo, «los imperialistas y los reaccionarios del país no van a aceptar su derrota sin más y lucharán encarnizadamente, y aun después de que haya paz y orden en todo el país «seguirán tomando parte en sabotajes y creando perturbaciones de diversas maneras, y cada día y cada minuto tratarán de volver a escena».

En un discurso del Libro Rojo que se remonta a los primeros años de la revolución, Mao repasa la China Roja y considera que la transformación socialista está terminada en el sistema de propiedad y que las «luchas de clase turbulentas y a gran escala de las masas» han llegado a

su fin en lo esencial, pero halla «demasiados restos de las derrocadas clases de terratenientes y agentes de compras» y una burguesía que aún resiste, y que la «remodelación de la pequeña burguesía» no ha hecho más que empezar. En suma, la lucha de clases no ha concluido en modo alguno. Pero, en sus diversas formas, la lucha —«entre el proletariado y la burguesía, entre las distintas fuerzas políticas, y la lucha en el terreno ideológico entre el proletariado y la burguesía»— habrá de ser siempre «larga y tortuosa». El proletariado se propone transformar el mundo según su propia visión del mundo, y lo mismo hace la burguesía. De manera realista, pues, Mao predice que la «ideología burguesa y pequeñoburguesa», antimarxista, seguirá existiendo mucho tiempo. Es preciso que haya una estrategia para hacer frente a los perniciosos efectos de lo que Mao llama «liberalismo» y otros, incluso en su propio partido, llaman «humanismo»:

> El liberalismo es en extremo dañino en un colectivo revolucionario. Es un corrosivo que roe la unidad, debilita la cohesión, causa apatía y crea disensión. Despoja de organización compacta y disciplina estricta a las filas revolucionarias, impide que se ejecuten las políticas y aliena a las organizaciones del partido de las masas que dirige el partido. Es una ideología extremadamente mala.

Los liberales de China consideran los principios del marxismo como un dogma abstracto. Aprueban el marxismo, pero no están dispuestos a practicarlo plenamente; no están dispuestos a reemplazar su liberalismo por el marxismo. Esas personas tienen su marxismo, pero también tienen su liberalismo: hablan de marxismo pero practican el liberalismo; aplican el marxismo a otros y el liberalismo a sí mismos. «Guardan los dos tipos de artículo en reserva y encuentran un uso para cada uno.»

Uno de los problemas que hay con estos liberales es su versión de la «libertad» y la «democracia». ¿No es bastante democrático el maoísmo? El Libro Rojo admite que niega algunas libertades, pero permite otras.

> Dentro de las filas del pueblo, no podemos prescindir de la libertad ni de la disciplina, ni de la democracia ni del centralismo. Esta unidad de democracia y centralismo, de libertad y disciplina, constituye nuestro centralismo democrático. En este sistema, la gente goza ampliamente de democracia y de libertad, pero al mismo tiempo tiene que mantenerse dentro de los límites de la disciplina.

En el caso de los miembros del partido, esta libertad reviste una forma especial:

(1) el individuo está subordinado a la organización;
(2) la minoría está subordinada a la mayoría;
(3) el nivel inferior está subordinado al superior; y
(4) la totalidad de los miembros está subordinada al Comité Central.

De hecho, el partido es una jerarquía, como recomendaba Confucio. Los que no son miembros son totalmente libres o están totalmente subordinados, según el punto de vista que se adopte:

> En ningún momento y en ninguna circunstancia debe un comunista poner por delante sus intereses personales; debe subordinarlos a los de la nación y de las masas. Por lo tanto, el egoísmo, la dejadez, la corrupción, el buscar el primer plano y demás son cosas en extremo despreciables, mientras que el desinterés, el trabajar con toda la energía posible, la sincera devoción por el deber público y la labor dura y callada se ganarán el respeto.

(Ya se ve por qué se hizo más popular el capitalismo.)

Los comunistas deben dar ejemplo. Ciertamente «los comunistas somos como semillas y las personas son el suelo. Dondequiera que vayamos debemos unirnos a la personas, echar raíces y florecer entre ellas...». Los comunistas deben escuchar con atención las opiniones de quienes están fuera del partido y dejarles decir lo que tengan que decir. Si lo que dicen es correcto, aquellos deben acogerlo favorablemente y aprender de las personas. Si está equivocado, «debemos dejarles acabar lo que están diciendo y luego explicarles las cosas pacientemente».

Volviendo a la horticultura, continúa Mao: «Todas las ideas equivocadas, todas las hierbas venenosas, todos los fantasmas y los monstruos deben ser sometidos a crítica; en ninguna circunstancia debe permitirse que se extiendan libremente.» Pero la crítica debe ser totalmente razonada, analítica y convincente, y no «tosca, burocrática, metafísica o dogmática».

Los comunistas, no obstante, pueden confiar en el hecho de que, como había demostrado (sobre el papel) Marx un siglo antes, su victoria «es una ley objetiva independiente de la voluntad del hombre». Aunque los reaccionarios traten de frenar «la rueda de la historia», antes o después tendrá lugar y triunfará la revolución. Es simplemente cuestión de la actuación de las fuerzas económicas. Al fin y al cabo, el paso de la propiedad individual a la colectiva en la industria privada y

el comercio habrá de «acarrear una tremenda liberación de las fuerzas productivas». (La colectivización es especial causó hambrunas masivas en China, como antes en la Unión Soviética.)

Pero la reforma agraria era políticamente esencial; era la clave de todas las demás reformas. «La autoridad política de los terratenientes es la espina dorsal de todos los demás sistemas de autoridad. Derrocada esta empiezan a tambalearse la autoridad de clan, la religiosa y la del marido...» Mao está relacionando aquí explícitamente el progreso económico con la emancipación de la mujer. De hecho, el maoísmo fue siempre muy progresista en lo que atañe a las mujeres, de las que Mao dijo que «sostienen la mitad del cielo»:

> En China, un hombre está sometido por lo general al dominio de tres sistemas de autoridad [política, de clan y religiosa]... En cuanto a las mujeres, además de estar dominadas por estos tres sistemas de autoridad, lo están también por los hombres (la autoridad del marido). Estas cuatro autoridades —política, de clan, religiosa y masculina— son la encarnación del sistema y la ideología patriarcal-feudal en su totalidad y son las cuatro gruesas cuerdas que atan a los chinos, especialmente a los campesinos.

En cuanto a la autoridad del marido, ha sido siempre más débil entre los campesinos pobres porque por necesidad económica sus mujeres tienen que hacer más trabajo manual que las de las clases más ricas y tienen más predicamento y más poder de decisión en asuntos familiares.

> Con la creciente quiebra de la economía rural en años recientes, la base del dominio de los hombres sobre las mujeres se ha debilitado ya. Con la aparición del movimiento campesino, las mujeres de muchos lugares han empezado ya a organizar asociaciones rurales de mujeres; les ha llegado la oportunidad de levantar la cabeza y la autoridad del marido se hace cada día menos firme. En una palabra, todo el sistema y la ideología patriarcal-feudal se tambalea con el aumento del poder de los campesinos.

Adherirse a la igualdad de los sexos tiene sentido económico, señala Mao. «Las mujeres de China son una amplia reserva de fuerza de trabajo. Es preciso aprovechar esta reserva en la lucha por construir una gran sociedad socialista.» Y hombres y mujeres «deben recibir igual paga por igual trabajo en la producción».

En Occidente existe la percepción popular de que la familia patriarcal convencional es el modelo definitorio de la familia y por tanto tam-

bién del estado. Sin embargo esto no es necesariamente así. Platón, como hemos visto, pensaba que los hijos han de ser educados colectivamente y ni siquiera deben saber quién es su padre, mientras que Rousseau se manifestó expresamente en contra de la familia nuclear por reducir la libertad individual y fomentar la pereza. En las sociedades occidentales contemporáneas hay gran preocupación por la ruptura de «la familia» (en realidad sólo de la familia nuclear: hay poca preocupación por la anterior ruptura de las redes extensas de parientes y afines) y su sustitución, a menudo problemática, por la familia monoparental.

Pero la nación más poblada del mundo ha experimentado con éxito el debilitamiento de la autoridad paterna sin debilitar la cohesión social. De hecho Mao pensaba que las dos cosas eran contrarias en un estado comunista. Y hay otros modelos para educar a los niños. En China, el pueblo mosuo, del Lago Luya, en la meseta que hay entre Sichuán y Yunán, tienen desde hace mucho tiempo el sistema de «matrimonio de asociación», que dura de una noche a quizá diez años y en el que la familia de la mujer cría a los hijos y el padre no tiene ningún derecho particular, ni siquiera a compartir la casa.

Mao efectuó enormes cambios sociales en el modelo social tradicional chino (si bien con excepciones) pero el viejo modelo patriarcal le sobrevivió. Hoy en día, muchas chinas, sobre todo en las zonas rurales, siguen siendo ciudadanos de segunda, con una autonomía y unos derechos económicos limitados (como muchas mujeres occidentales y mucho más en Oriente Medio y los países en vías de desarrollo). Algunos marxistas dirían que esto era inevitable al intentar hacer cambios políticos con anterioridad a los cambios económicos. Así pues ¿hasta qué punto logró Mao cambiar las estructuras económicas?

Mao reconoció que, aun después de la victoria en todo el país de la revolución china y de la solución del problema de la tierra, seguían existiendo en China dos «contradicciones» básicas que amenazaban con debilitar a la revolución. La primera sería la «contradicción interna», es decir, entre la clase trabajadora y la burguesía. La segunda sería la externa, es decir, entre China y los países «imperialistas». En lo tocante a la contradicción interna, Mao, como Platón (y la Unión Soviética) era implacable con cualquiera identificado como enemigo de clase, o «liberal». Se defiende con entusiasmo un régimen totalitario que utilice la censura para controlar las líneas de pensamiento, en interés del bienestar del estado en su conjunto.

> Nuestro estado es una dictadura democrática popular dirigida por la clase trabajadora y basada en la alianza de obreros y campesi-

> nos. ¿Qué objeto tiene esta dictadura? Su primera función es reprimir a las clases y elementos reaccionarios y a los explotadores de nuestro país que se oponen a la revolución socialista, reprimir a quienes tratan de arruinar nuestra construcción socialista; en otras palabras, resolver las contradicciones internas entre nosotros y el enemigo. Por ejemplo, detener, juzgar y sentenciar a determinados contrarrevolucionarios y privar a los terratenientes y burócrata-capitalistas de derecho al voto y libertad de expresión durante un período de tiempo especificado; todo esto entra en el ámbito de nuestra dictadura.

Para mantener el orden público y salvaguardar los intereses del pueblo es igualmente necesario ejercer la dictadura sobre embaucadores, estafadores, incendiarios, asesinos, delincuentes, bandas criminales y otros bribones que perturban gravemente el orden público. Pero la segunda función de la dictadura es proteger al país de la «subversión» y de la posible agresión por parte de enemigos externos, resolver la «contradicción externa». La finalidad de la dictadura es «proteger a todas las personas para que puedan dedicarse a trabajar tranquilamente y convertir China en un país socialista con una industria, una agricultura, una ciencia y una cultura modernas».

Pero la China postmaoísta está coqueteando con la competencia, la empresa privada y el beneficio, todo lo cual trata de incluir en la definición de «socialismo». Sin embargo sigue existiendo la cuestión de si es posible esto o si lo cierto es que las fuerzas del «libre mercado», una vez desencadenadas, causarán el hundimiento de todo el edificio del socialismo. Al comenzar el tercer milenio —para China el quinto— hay cada vez más voces que predicen el fin del experimento maoísta y que el comunismo chino se fundirá sin solución de continuidad con el capitalismo de estilo occidental. Pero estas predicciones ya se estaban haciendo incluso en la época de la fundación del estado comunista. Esta es la razón por la que el Libro Rojo advierte:

> ... si se permitiera a terratenientes, campesinos ricos, contrarrevolucionarios, malos elementos y monstruos salir deslizándose mientras nuestros cuadros tuvieran que cerrar los ojos a todo esto... tuvieran que colaborar con el enemigo y fueran corrompidos, divididos y desmoralizados por él, si nuestros cuadros fueran de este modo expulsados o el enemigo pudiera entrar furtivamente... no tardaría mucho, quizá sólo unos años o una década, o varias como mucho, en tener lugar inevitablemente un restablecimiento contrarrevolucionario a escala nacional, el partido marxista-leninista se convertiría sin duda en un partido revisionista o en un partido fascista y toda China cambiaría de color.

Para prever esto, la «dictadura democrática popular» debe utilizar desde sus inicios dos métodos. Con los enemigos internos debe utilizar el método de la dictadura, esto es, «durante el período de tiempo que sea necesario» no pueden tomar parte en actividades políticas y están obligados «a obedecer la ley del Gobierno Popular y participar en el trabajo y, a través de este, transformarse en hombres nuevos». Con el resto de la gente, por otra parte, no utiliza la coacción sino la «democracia», es decir, actividades políticas y persuasión por medio de la educación. Ni qué decir tiene que hay aquí una contradicción (las personas son al mismo tiempo el enemigo y los socios), potencialmente resuelta, según parece, por el capricho de los gobernantes.

Mao sostiene que para poder llevar adelante su producción y sus estudios de manera eficaz y organizar su vida adecuadamente, las personas *quieren* que su gobierno y quienes están al frente de la producción y de las organizaciones culturales y educativas dicten «órdenes apropiadas de naturaleza obligatoria». Es de sentido común que el mantenimiento del orden público sería imposible sin dichas reglamentaciones administrativas. Las órdenes administrativas y el método de persuasión y educación se complementan entre sí en la resolución de contradicciones entre las personas. Con todo, «hasta las reglamentaciones administrativas para el mantenimiento del orden público deben ir acompañadas de persuasión y educación, pues en muchos casos las reglamentaciones solas no funcionan».

La cultura

El maoísmo hace hincapié en la cultura. Es algo fundamental para la sociedad china, no secundario, opcional, añadido, como en ocasiones les parece a los políticos occidentales. Así, Mao consideraba que es preciso que el arte y la literatura, al igual que las noticias o las opiniones políticas, se ajusten al modelo social. Explica el Libro Rojo:

> En el mundo actual, toda cultura, toda literatura y arte pertenece a unas clases determinadas y está orientada a unas determinadas líneas políticas. En realidad no existe el arte por el arte ni nada parecido, un arte que esté por encima de las clases ni un arte que esté apartado o sea independiente de la política. La literatura y el arte proletarios forman parte de la causa revolucionaria en su conjunto; son, como dijo Lenin, los tornillos y las tuercas de toda la máquina revolucionaria.

Los trabajadores literarios y artísticos deben ir pasándose del lado de los obreros, los campesinos y los soldados, del lado del proletariado, mediante el proceso de meterse en medio mismo de ellos y entrar en las luchas prácticas y mediante el proceso de estudiar el marxismo y la sociedad. «Sólo de esta manera podemos tener una literatura y un arte que sea verdaderamente para los obreros, campesinos y soldados, una literatura y un arte verdaderamente proletarios.»

La meta es:

> garantizar que la literatura y el arte se ajusten bien a la máquina revolucionaria como un componente de ella, que actúen como armas poderosas para unir y educar al pueblo y para atacar y destruir al enemigo, y que ayuden al pueblo a combatir al enemigo con un solo corazón y una sola mente.

Hay un criterio político y un criterio artístico y ambos están relacionados.

> No se puede igualar la política al arte, ni se puede igualar una visión general del mundo a un método de creación y crítica artísticas. Negamos no sólo que haya un criterio político abstracto y absolutamente invariable, sino también que haya un criterio artístico abstracto y absolutamente invariable; cada clase de cada sociedad de clases tiene sus propios criterios políticos y artísticos. Pero todas las clases de todas las sociedades de clases ponen invariablemente el criterio político primero y el artístico después.

En otro pasaje muy conocido Mao pone de relieve la política cultural:

> Lo que exigimos es la unidad de política y arte, la unidad de contenido y forma, la unidad de contenido político revolucionario y la mayor perfección posible de la forma artística. Las obras de arte que carecen de calidad artística no tienen fuerza, por muy progresistas que sean políticamente. Por lo tanto, nos oponemos tanto a la tendencia a producir obras de arte con un punto de vista político equivocado como a la tendencia al «estilo de cartel y eslogan», correcto desde el punto de vista político pero carente de fuerza artística. En cuestiones de literatura y arte tenemos que librar una lucha en dos frentes... Dejar que se abran cien flores y que compitan cien escuelas de pensamiento es la política adecuada para fomentar el progreso de las artes y las ciencias y de una próspera cultura socialista en nuestro país.

Deben desarrollarse libremente diferentes formas y estilos de arte y debe permitirse que «compitan» libremente diferentes escuelas de ciencia. Mao advierte incluso que sería perjudicial para el desarrollo del arte y la ciencia que se utilizaran medidas administrativas para imponer un estilo de arte o escuela de pensamiento concretos y para prohibir otros. Las cuestiones de lo correcto y lo equivocado en artes y ciencia se deben resolver por medio del libre debate en círculos artísticos y científicos y del trabajo práctico en estos campos. No deben resolverse de manera sumaria. Lo que es más, «un ejército sin cultura es un ejército de mente torpe, y un ejército de mente torpe no puede derrotar al enemigo».

Esto nos lleva al Ejército Rojo. La teoría marxista ortodoxa hizo del ejército el principal componente del poder del estado. El que quiera hacerse con él y conservarlo necesitaba disponer de un ejército fuerte. En la *República* de Platón, los auxiliares o ejército ocupan un lugar muy secudario con respecto al grupo político, los Guardianes o filósofos. En China, el ejército sigue siendo tenido en más alta estima incluso que el partido. En parte esto se debe a que el ejército es también «el Guardián». En parte se debe a que se atiene, como los auxiliares de Platón, a un papel muy definido e (idealmente) no invade los intereses materiales del pueblo ni los intereses políticos del partido, al tiempo que desempeña un papel en los dos. Durante la construcción de la nueva República Popular, el ejército guió la «producción socialista» y la agricultura, ayudando con entusiasmo a llevar otras cargas.

Y el ejército «debe amar al pueblo y no invadir jamás sus intereses»; debe respetar al gobierno y al partido y nunca «reivindicar su independencia». Este es el principio que hizo que fuera tan traumático para la nación china el uso de tanques y balas contra las manifestaciones estudiantiles por la democracia en la Plaza de Tiananmen en 1989.

Al fin y al cabo, la fuente más abundante de poder para la guerra se halla en las masas populares. Fue sobre todo a causa de la desorganización de las masas chinas por lo que los japoneses se atrevieron a intimidar a China, dice el Libro Rojo. Cuando se remedió este defecto, el agresor japonés, «como un toro enloquecido que se lanza contra un círculo de llamas», fue rodeado por cientos de millones de chinos en pie, «el simple sonido de sus voces le llenó de terror y fue abrasado hasta morir».

> La historia demuestra que hay dos clases de guerras, justas e injustas. Todas las guerras progresistas son justas; todas las guerras que impiden el progreso son injustas. Los comunistas nos oponemos a

> todas las guerras injustas que impiden el progreso, pero no a las guerras progresistas y justas. No sólo no nos oponemos los comunistas a las guerras justas, sino que participamos activamente en ellas.

La guerra, «la forma más elevada de lucha por resolver las contradicciones», se necesita cuando estas han alcanzado un determinado estadio. Ya sea entre clases, naciones, estados o grupos políticos, esta guerra ha existido desde la aparición de la propiedad privada y de las clases (como también dijo Hobbes). En uno de los famosos aforismos de Mao, «todo comunista debe comprender la verdad "el poder político sale del cañón de un fusil"». En cuanto a las guerras injustas, la Primera Guerra Mundial, en la cual los dos lados luchaban por intereses imperialistas, fue una de ellas: los comunistas se opusieron por tanto con firmeza a esa guerra. La guerra revolucionaria, por otra parte, es una antitoxina que «no sólo elimina el veneno del enemigo sino que también nos purga de nuestra propia inmundicia». Toda guerra justa, revolucionaria, posee un enorme poder que puede transformar muchas cosas o despejar el camino para su transformación. Esto es porque, si bien las armas son un factor importante en la guerra, el decisivo es el pueblo. La contienda de fuerzas no es sólo una contienda de poder militar y económico sino también de poder humano y de moral.

Hasta la bomba atómica es un «tigre de papel», que los reaccionarios de Estados Unidos pueden utilizar para asustar a la gente. «Parece terrible, pero en realidad no lo es. Desde luego, la bomba atómica es un arma de destrucción masiva, pero el resultado de la guerra lo decide el pueblo, no uno o dos tipos de armas.» Tal vez sea esta la razón de que Estados Unidos renunciara en el último momento a usar la bomba atómica contra los chinos en Corea.

Lo que los maoístas defienden no es tanto la «omnipotencia de la guerra» como la omnipotencia de la guerra revolucionaria. La guerra en sí misma es «un monstruo de destrucción mutua entre los hombres» y sería finalmente eliminada por el progreso de la sociedad humana. Pero sólo hay una manera de eliminarla con toda seguridad: más guerra. Oponiendo la guerra revolucionaria a la guerra contrarrevolucionaria, la guerra de la clase revolucionaria contra la guerra de la clase contrarrevolucionaria..., «cuando la sociedad humana avance hasta el punto en que las clases y los estados sean eliminados, ya no habrá más guerras, contrarrevolucionarias ni revolucionarias, injustas ni justas; será la era de la paz perpetua para la humanidad».

Desde un punto de vista práctico, esta visión de la guerra como un mal, en contraposición a las ideas fascistas y «románticas» de la guerra

como «alegría en la destrucción», la forma más pura de acción, significa que los comunistas «deben esforzarse por establecer relaciones diplomáticas normales, basadas en el respeto mutuo de la integridad territorial y la soberanía y en la igualdad y el mutuo beneficio, estando todos los países dispuestos a vivir junto a nosotros en paz».

> Ahora hay en todo el mundo personas que están discutiendo si va a estallar una tercera guerra mundial o no. En esta cuestión nosotros también tenemos que estar preparados y hacer un análisis. Estamos firmemente a favor de la paz y contra la guerra. Pero si los imperialistas insisten en desencadenar otra guerra no tendremos miedo. A la I Guerra Mundial siguió el nacimiento de la Unión Soviética, con 200 millones de habitantes. A la II Guerra Mundial siguió la aparición del campo socialista, con una población total de 900 millones. Si los imperialistas insisten en lanzar una tercera guerra mundial, no hay duda de que varios cientos de millones más se volverán al socialismo y entonces a los imperialistas no les quedará mucho sitio en la Tierra.

Pero el poder militar agresivo no es necesario. Es también probable que un día «toda la estructura del imperialismo se derrumbe por completo». Es inevitable, ya que todos los reaccionarios, como sus bombas, son «tigres de papel». En apariencia son aterradores, pero en realidad no son tan poderosos. «Desde un punto de vista a largo plazo, no son los reaccionarios sino el pueblo el que es verdaderamente poderoso.» Y (dice Mao, inspirándose en una antigua tradición filosófica china, la del yin y el yang y el equilibrio dinámico e interacción de fuerzas contrapuestas): «Al igual que no hay una sola cosa en el mundo que no tenga una naturaleza dual (esta es la ley de la unidad de los contrarios), el imperialismo y todos los reaccionarios tienen una naturaleza dual: son tigres de verdad y tigres de papel al mismo tiempo.»

En el pasado, antes de que ellos obtuvieran el poder estatal y algún tiempo después, la clase poseedora de esclavos, la de los terratenientes feudales y la burguesía eran poderosas; eran tigres de verdad. Pero con el paso del tiempo, cuando sus contrarios —la clase de los esclavos, la de los campesinos y el proletariado— aumentaron su fuerza, lucharon contra ellos y se hicieron cada vez más formidables, estas clases dominantes se convirtieron poco a poco en lo contrario. Se convirtieron en reaccionarios, en retrógrados, en tigres de papel. Y al final fueron a su vez derrocados por el pueblo.

Las «clases reaccionarias, retrógradas, decadentes» conservan su naturaleza dual incluso en sus «postreras luchas a vida o muerte contra el

pueblo». Por una parte, eran tigres de verdad; se comían a las personas, por millones y decenas de millones. Destruir el gobierno del imperialismo, el feudalismo y el burócrata-capitalismo en China costó más de cien años y decenas de millones de vidas hasta alcanzar la victoria en 1949. Eran sin duda tigres vivos, temibles, tigres de hierro, tigres de verdad. «Pero al final se convirtieron en tigres de papel, tigres muertos, tigres de soja.»

Y (tras la Segunda Guerra Mundial) Mao ofrece al Satanás norteamericano algunos consejos acerca de las limitaciones del poder militar. «El imperialismo de Estados Unidos invadió el territorio chino de Taiwán y lo ocupó en el pasado durante nueve años. Hace poco envió sus fuerzas armadas a invadir y ocupar Líbano. Estados Unidos ha establecido cientos de bases militares en numerosos países de todo el mundo.» Pero Taiwán, Líbano y todas las demás bases militares de Estados Unidos en terreno extranjero son:

> ...solamente otros tantos dogales al cuello del tigre imperialista norteamericano. Estos dogales los han fabricado los propios americanos y nadie más; son ellos mismos los que los han puesto alrededor de su propio cuello, ofreciendo los extremos de las cuerdas al pueblo chino, a los pueblos de los países árabes y a todos los pueblos del mundo que aman la paz y son contrarios a la agresión. Cuanto más tiempo sigan en esos lugares los agresores norteamericanos más apretarán su cuello estos dogales.

Pues el imperialismo no puede durar mucho, ya que siempre hace cosas malvadas. «Persiste en cuidar y apoyar a los reaccionarios de todos los países que están contra el pueblo; se ha apoderado por la fuerza de numerosas colonias y semicolonias y de muchas bases militares y amenaza la paz con la guerra nuclear.» De este modo, obligadas por el imperialismo, la inmensa mayoría de las personas del mundo se están levantando o pronto se levantarán para luchar contra él.

En lo esencial, con su falta de consideración por todo, Estados Unidos se ha convertido en enemigo de las gentes de todo el mundo y se ha aislado cada vez más. Sin duda alguna, los revolucionarios no se dejarán acobardar por las bombas atómicas ni por las bombas de hidrógeno que hay en manos de los imperialistas americanos. «La embravecida marea del pueblo en todo el mundo contra los agresores norteamericanos es irresistible.»

¿Y el futuro? Cuando Mao, en 1956, pensaba en el cambio de milenio, veía una utopía industrial y una nueva y poderosa China:

> Sólo han pasado 45 años desde la revolución de 1911, pero la faz de China ha cambiado por completo. Dentro de otros 45 años, es decir, en el año 2001, a comienzos del siglo XXI, China habrá experimentado un cambio todavía mayor. Se habrá convertido en un poderoso país industrial socialista. Y así es como debe ser. China es un país que tiene una superficie de 9.600.000 kilómetros cuadrados y una población de 600 millones de personas; debe tratar de hacer una mayor aportación a la humanidad. Su contribución ha sido demasiado pequeña durante demasiado tiempo.

Sin embargo, los chinos *deben* ser modestos; no sólo ahora sino también dentro de 45 años. «Debemos ser siempre modestos. En nuestras relaciones internacionales, los chinos debemos librarnos del chovinismo de gran nación de una manera resuelta, total y completa.»

China se sigue ajustando a la política «modesta». Esta tiene profundas raíces en los valores chinos, no sólo desde Mao. «No debemos adoptar nunca una actitud arrogante de chovinismo de gran potencia ni volvernos engreídos por la victoria de nuestra revolución y determinados logros de nuestra construcción.» Toda nación, grande o pequeña, tiene sus puntos fuertes y débiles. Todo individuo debe ser modesto, pues cada uno puede «tener muchas buenas cualidades y haber prestado grandes servicios», pero también tiene que acordarse siempre de no volverse engreído.

Es discutible hasta qué punto lo consiguió el propio Mao, pero desde luego para muchos, en los primeros años, fue un modelo de sencillez y abstinencia. Era famoso por llevar sólo ropa con remiendos; cuando a la ropa ya no se le podía poner remiendos la cortaba para hacer remiendos con ella.

En un repaso a la economía política digno de Adam Smith, «La construcción de nuestro país mediante la diligencia y la frugalidad», el pequeño Libro Rojo aconseja: «La diligencia y el ahorro deben practicarse en la dirección de las fábricas, las tiendas y todas las empresas de propiedad estatal, cooperativas y demás. El principio de la diligencia y la frugalidad debe observarse en todo. Es uno de los principios básicos de la economía socialista.»

Lo cierto es que, como predijo Mao, China tardaría «varias décadas» en convertirse en un país próspero. El camino al comunismo es y fue un camino cuesta arriba y desigual, por utilizar una metáfora que Mao, comprensiblemente, agota. Lo complican también las opcionales bocacalles de aspecto atractivo. Incluso en los primeros años de la República Popular, Mao observó un «bajón en la labor ideológica y política entre los estudiantes y los intelectuales» y la aparición en la socie-

dad de algunas tendencias insanas. «Algunas personas parecen pensar que ya no hay necesidad de preocuparse por la política ni por el futuro de la patria y los ideales de la humanidad.»

Hacia el final del Libro Rojo, dice Mao suspirando que «parece como si el marxismo, que antaño hacía furor, ya no está tan de moda actualmente». Su solución era que los comunistas redoblasen sus esfuerzos ideológicos y políticos. Los estudiantes y los intelectuales tendrían que estudiar más. Además de las materias de su especialidad, tendrían que progresar ideológica y políticamente estudiando marxismo, política y los acontecimientos actuales, pues «no tener una orientación política correcta es como no tener alma».

Sólo hay un camino. Lo que ofrece el maoísmo, en especial a los jóvenes, es la tentadora receta que lleva por título:

«Confianza en uno mismo y lucha ardua».

Influencia

Mao Tse Tung, a pesar de sus posteriores obsesiones, engaños, excesos y crueldades, dejó un legado de compromiso con los derechos de los pobres del medio rural y de las mujeres y estableció unos niveles mínimos de educación y sanidad en todo el mundo en «vías de desarrollo». Al dirigirse a los pobres del medio agrario, carentes de ilustración, Mao cambió la percepción de la lucha de clases y de la sociedad tanto en las sociedades comunistas como en las no comunistas. Y no hay duda de que sin Mao el partido fascista japonés habría seguido teniendo transcendencia en Asia, fueran cuales fuesen los reveses que hubieran sufrido los fascistas en Europa.

Ideas clave

Mao declara que «la historia de la humanidad es una historia de continuo desarrollo del reino de la necesidad al reino de la libertad». Es una vieja historia que se ha visto en Marx y Engels y en filósofos anteriores. Pero cambia el acento de forma importante. Es un proceso interminable, ya que en toda sociedad en la que existan clases es inevitable la lucha de clases. Ni siquiera en la tan esperada sociedad sin clases concluirá la lucha «entre lo nuevo y lo viejo y entre la verdad y la falsedad». En los «campos de la lucha por la producción y el experimen-

to científico» es continuo el progreso y la naturaleza sufre un cambio constante; sin embargo, las cosas nunca se quedan al mismo nivel.

- Educación y democracia son inseparables.
- Nada es totalmente positivo ni totalmente negativo.

Donde los teóricos occidentales ven un avance lineal, con unas causas únicas que conducen a efectos únicos, Mao ve complejidad y relaciones: la concepción oriental de la gran interacción de lo positivo y lo negativo, de yin y yang, sumada a una idea occidental de causa y efecto simples. El maoísmo insinúa una tercera «vía» entre el comunismo y el capitalismo que es lo que el gobierno chino actual sigue tratando de explorar. De su éxito o fracaso depende algo más que el sistema político chino.

Texto clave

Mao, Libro Rojo (1945).

Cronología: De la bomba atómica al triunfo del capitalismo

1945
El *Enola Gay*, afectuoso nombre de un bombardero de Estados Unidos, deja caer «Little Boy» sobre Hiroshima, causando la mayor matanza en masa de la historia de la humanidad, así como la rendición incondicional de los japoneses.

1948
La ONU adopta la Declaración de Derechos Humanos. Se funda la Organización Mundial de la Salud. Se funda la OTAN para la defensa de Occidente. La URSS y los estados satélite del Este de Europa establecen el COMECON.

1949
Mao expulsa del continente al resto del ejército nacionalista, mandado por Chiang Kai Shek, a Taiwán y anuncia la nueva República Popular.

1950
Empieza la guerra de Corea, que concluirá con la humillación de Estados Unidos, debida sobre todo al apoyo prestado por China a los coreanos.

1954
El Tribunal Supremo de Estado Unidos dictamina que la segregación racial en los colegios es inconstitucional. Un año después, los habitantes negros de Montgomery boicotean los autobuses urbanos segregados, consiguiendo nuevas concesiones.

1955
Se establece el pacto de Varsovia para reemplazar al COMECON, el año de la muerte de Stalin. Durante cuatro décadas el mundo estará dividido en dos diferentes bloques de influencia.

1957
Se funda el Mercado Común Europeo, pero el Reino Unido no entra a formar parte de él; está más ocupado en hacer estallar su propia bomba H en la Isla de Navidad. El *sputnik* ruso inquieta a Estados Unidos y le hace iniciar la «carrera espacial».

1958
El «Gran salto adelante» de Mao resulta un desastre cuando la reforma agraria causa una hambruna. Diez años después, la Revolución Cultural, una campaña de «vuelta a las bases» igualmente desastrosa, tiene como consecuencia la anarquía y la arbitrariedad.

1959
Fidel castro derroca al gobierno de Batista en Cuba e inicia la reforma de las plantaciones de azúcar. Dos años después, la invasión estadounidense de Bahía Cochinos resulta un fracaso, pero John F. Kennedy consigue vencer en la crisis de los misiles al año siguiente.

1961
Yuri Gagarin se convierte en el primer hombre en el espacio.

1969
Neil Armstrong es el primer hombre en la Luna. Buzz Aldrin es el segundo. A la Unión Soviética ni siquiera se la ve. Occidente ha ganado la carrera... y no sólo por la Luna.

Capítulo 12

¿El fin de la Historia?

¿Está la sociedad avanzando lenta pero seguramente hacia una Utopía definitiva o hacia un cataclismo igualmente definitivo? ¿O simplemente estamos en un proceso aleatorio e imprevisible de cambio? ¿Pueden formar parte del futuro, como la formaron del pasado, la esclavitud, las hambrunas masivas, hasta los sacrificios humanos?

La mayoría de los filósofos distinguen según parece una pauta en la historia y habitualmente positiva, dando por lo general mucho valor a los efectos de la tecnología, aparentemente coherentes y acumulativos. Al fin y al cabo, una vez inventada, quedan sin inventar pocas cosas, al menos cosas que encuentren un mercado lucrativo. Si embargo, si la sociedad política tiene que ver con el bienestar de la gente, el progreso resulta menos claro. La pobreza y la desesperación de épocas pasadas parece cambiar de forma, nunca desaparecer. Lo cierto es que el buen salvaje de Rousseau era probablemente un tipo más feliz que el empleado pendiente del reloj o el hipotecado esclavo del salario de hoy, y no digamos que el parado o el encarcelado.

Es verdad, aunque políticamente sospechoso, decir que desde el punto de vista material ha habido algún tipo de progresión constante, si no progreso, en la calidad de la vida humana. Incluso en el siglo XVIII Adam Smith se maravillaba del nivel de vida del trabajador europeo típico en comparación con los desposeídos siervos y villanos de épocas anteriores. Cuánto más deberíamos asombrarnos del acceso a bienes y servicios —sanidad, educación— que pasan hoy casi inadvertidos. Esta es la justificación de la sociedad política en las democracias

liberales que se han extendido por el planeta. Sin embargo, el progreso material es irregular y el acceso a él sigue estando en buena medida determinado por el nacimiento. El abismo entre las naciones más ricas y las más pobres está aumentando.

En los veinte años posteriores a 1960, la quinta parte más rica de las sociedades mundiales incrementó su parte del pastel del 70 al 82 por 100. Para los aproximadamente 50 países más pobres (la quinta parte de la población mundial) quedó sólo un 1,5 por 100 de los ingresos mundiales.

Ahora bien, la culpa no es necesarimente del liberalismo. El argumento a favor del libre mercado es que la riqueza acaba «goteando». Pero decir que la mayoría de la gente está en mejor situación material equivale únicamente a decir que la ciencia ha perfeccionado la fabricación y que la fabricación ha sido perfeccionada por la ciencia. Y esto no es decir mucho. ¿Y las personas? ¿Están rodeadas, sí, de los productos de la revolución material, pero con demasiada frecuencia resentidas, deprimidas o desesperadas? ¿Airadas, enfermas o simplemente locas? Dada la profundidad de la desdicha humana, tan fácil de sondear, ¿tiene al fin y al cabo una lógica tan implacable la marcha del progreso humano?

Los sistemas occidentales de la democracia liberal dependen de unos valores comunes y de una concepción común de los derechos: a la educación, a la atención sanitaria básica, a emprender acciones industriales, y demás. En última instancia, la política es en realidad una rama de la «ética aplicada»; los sistemas políticos deben justificarse a sí mismo desde el punto de vista moral. Consideremos las acusaciones contra la democracia liberal.

La hoja de servicios del liberalismo

El liberalismo depende de determinados valores y principios.

Veamos la Convención Europea sobre Derechos Humanos (que no hay que confundir con iniciativas surgidas en la Unión Europea). Entre estos figura derechos positivos a:

- la vida, la libertad y la seguridad de la persona;
- un juicio justo y acceso a la justicia;
- el respeto a la vida privada y familiar, el hogar y la correspondencia;
- la libertad de pensamiento, conciencia y religión;
- la libre expresión, incluyendo la libertad de prensa;

- la libertad de reunión y asociación, incluyendo el derecho a afiliarse a un sindicato;
- casarse y formar una familia;
- el goce pacífico de las posesiones;
- la educación;
- las elecciones libres por voto secreto;

junto con derechos negativos a no:

- sufrir tortura ni trato inhumano o degradante;
- ser reducido a esclavitud, servidumbre o trabajo forzado;
- ser acusado con arreglo a una ley penal con efectos retrospectivos.

Esto, en muchos aspectos, es el fruto de dos mil años de pensamiento político, no tanto lucha de individuos o de clases como «revoloteo» de filósofos. Pero ¿hasta qué punto han sido eficaces las democracias en alcanzar estos objetivos? ¿Ha tenido en realidad más éxito el «experimento» liberal que los fracasados experimentos comunista y fascista?

La mayoría de los teóricos políticos, desde Platón en adelante, identifican la educación como la clave para modelar la sociedad, de modo que empecemos por ella. En la mayor parte de las democracias liberales, teóricamente, el acceso a ella es libre e igual. Incluso se dedican enormes sumas a la educación de los alumnos más recalcitrantes, a los cuales es posible que se obligue físicamente a ir al colegio e incluso se les impida agredir a los profesores mientras están allí. Esto se ha dado la vuelta considerablemente desde los tiempos en los que la educación era tan difícil de obtener y tan respetada.

Con todo, no es tan extraño. Los niños que están en el colegio no son todos iguales en realidad. Tampoco hay solamente una distribución desigual del conocimiento. En las democracias liberales, el sistema educativo funciona de una manera que prolonga las divisiones existentes en la sociedad y va en paralelo a ellas.

En la cuna del liberalismo, el Reino Unido, coexisten dos tipos de educación: la proporcionada por el estado, universal y gratuita, y la privada y de pago. En los colegios de pago se dispone alrededor del doble de dinero (por niño); sus alumnos suelen ser considerablemente mejores en los exámenes, si bien esto quizá se pueda explicar por la mejor gestión, motivación o disciplina. (Los niños de los colegios privados pueden ser expulsados.) Sea por la razón que fuere, de los 8,5 millones de colegiales británicos, el 7 por 100 que van a colegios de pago llegan a ocupar la mitad de las plazas universitarias de los *colleges*

de élite de Oxford y Cambridge y a constituir el 80 por 100 de los jueces, el 80 por 100 de los generales, el 55 por 100 de los médicos más destacados, incluso ocho de cada diez redactores de los periódicos de ámbito nacional del país.

En el sistema político, el contraste entre el progreso sin esfuerzo de unos pocos y el lento arrastrase del resto es todavía más visible. Entre 1900 y 1985, las tres cuartas partes de todos los ministros del gobierno fueron a Oxford o a Cambridge, habiendo ido a colegios privados la inmensa mayoría de ellos. Lo que es más, las tres cuartas partes de los primeros ministros del siglo fueron a Oxford. En el comienzo del nuevo milenio, una administración del «nuevo laborismo» reformista, supuestamente radical, se componía de un tercio procedente de ambas universidades y estaba dirigido por un primer ministro educado en Oxford, que procedió a nombrar para la Cámara de los Lores unos nuevos pares «reformistas» cuya característica principal resultó haber estado asimismo en Oxford.

Así pues, en el Reino Unido, aunque todos los niños tienen el mismo derecho a ir a la universidad, aquellos cuyos padres sean pobres se quedan por alguna razón fuera de ella. De hecho, en el extremo superior de los ingresos, los padres que pagan un colegio privado para sus hijos multiplican por diez las probabilidades de estos de obtener una educación Oxbridge [Oxford/Cambridge]. Y desde allí, en su momento, de acceder a puestos «de élite», muchas veces sin relación alguna con lo estudiado, como puestos políticos o cargos «culturales» en los medios de comunicación y en las artes, por no hablar de la dirección de empresas.

Ahora bien, no hay ningún milagroso proceso de selección que garantice el ingreso en las universidades de élite de las democracias liberales: Harvard y Princeton en Estados Unidos, las «Écoles» en Francia, Oxford y Cambridge en Gran Bretaña. Tampoco hay nada tremendamente útil o especial en lo sucede una vez ya está uno allí. El antiquísimo problema que tenía perplejos a los mandarines chinos —cómo idear una prueba de «cultivo» que no puedan sortear los que hayan aprendido a hacer la prueba— se ha institucionalizado y legitimado por medio de cualificaciones sobre el papel como una forma aceptable de trasnferir la riqueza, el poder y el privilegio.

La igualdad

En todas las democracias liberales, a pesar de las advertencias de Mill, el poder se sigue heredando en buena medida. Existe incluso algo que en el mejor de los casos es un absurdo y en el peor una obsceni-

dad: las «familias políticas», como los Bush y los Kennedy en Estados Unidos o la tradición, sorprendentemente duradera, de la transmisión de circunscripciones políticas en el Reino Unido. Están las familias mediáticas, en las que la personalidad de la farándula de una generación es hijo o hija de otra, o el autor célebre cuyos padres son también iconos culturales. Sin olvidar, claro está, la frecuente pero en absoluto «liberal» transmisión de imperios industriales y comerciales cada vez más gigantescos, algunos de ellos del tamaño de una pequeña nación (el aspecto de la herencia que el propio Mill condenó expresamente por ser injustificable).

Entre los empresarios capitalistas, como refleja la tan popular «Lista de los ricos» de la prensa británica, los que ganan mucho siguen siendo los que empiezan con mucho.

Desde el punto de vista de la igualdad, hay algunas áreas formales de discriminación. En 1999, de los 26 millones de trabajadores británicos que pagaron al gobierno el impuesto sobre la renta, casi la mitad eran mujeres. Sin embargo, habitualmente se les paga en torno a un 15 por 100 menos que los hombres. La Organización Internacional del Trabajo calcula que las dos terceras partes del trabajo femenino no se remunera, y que encima las mujeres trabajan una sexta parte más que los hombres. De manera similar, en el Servicio Nacional de Salud más antiguo del mundo, en Gran Bretaña, por lo que respecta a los tratamientos de enfermedades como las cardiopatías y el cáncer se asocia a las clases pudientes una probabilidad considerablemente mayor de éxito.

Desde el punto de vista del acceso a la educación y a la sanidad, existe ahora un nivel nacional de provisión uniforme, como en casi todas las democracias occidentales, como parte del «consenso» posterior a la Segunda Guerra Mundial (tras las previsiones de alojamiento y bienestar del *New Deal* del presidente Roosevelt en los años treinta). Pero también existen todavía las desigualdades.

En los 25 años transcurridos desde la llegada del hombre a la Luna, la expectativa mundial de vida ha aumentado —de 53 a 62 años— y la tasa de mortalidad infantil ha descendido —de 110 por mil niños nacidos a 73 por mil— aun cuando el África subsahariana supuso un desafío a esta tendencia al sufrir un espectacular deterioro de sus condiciones. Pero detrás de la mejora real y general hay una correspondiente realidad de la permanente relación directa entre salud y riqueza. En los países más ricos, la expectativa de vida es ahora de 78 años, en los más pobres de 43 años, y el abismo se está ensanchando. Y dentro de los países hay unos contrastes equivalentes: entre la opulencia de las

nuevas «clases medias» de países como Brasil (donde viven en la pobreza unos 120 millones de personas de una población total de 153 millones), Venezuela, incluso Sudáfrica y Etiopía. En todos estos países «en vías de desarrollo» hay millones que viven vidas comparables a las de las «economías avanzadas» de los países septentrionales más ricos, e igualmente, incluso en los países más ricos sigue existiendo una vasta «clase marginada» a la sombra de una prosperidad material sin precedentes. Estas clases marginadas viven en condiciones de pobreza y enfermedad —hasta matanzas— que parecen totalmente incompatibles con el barniz de sofisticación moderna. Como consecuencia, al principio del tercer milenio hay más personas en el mundo que nunca con anterioridad —se estiman en cien millones— que están realmente incapacitadas a causa de la extrema pobreza o de una enfermedad evitable. No son para ellas las oportunidades del *laissez-faire*.

La discriminación

El liberalismo dice sobre todo que todas las personas son iguales ante la ley. No obstante, no fue hasta 1957 cuando la Ley de Derechos Civiles de Estados Unidos impuso la desegregación declarando ilegales las instalaciones «aparte pero iguales» para los americanos no blancos. Tampoco anunció la Ley un nuevo enfoque de esta enfermedad de la sociedad. En 1992, los negros americanos seguían teniendo el triple de probabilidades de vivir en la pobreza que sus conciudadanos blancos. Los ingresos medios de una familia no blanca eran menos de dos tercios de los de una blanca. Algo parecido se puede ver en países con democracias establecidas de antiguo como Australia, Canadá y Nueva Zelanda, aunque, afortunadamente, en los últimos años se empieza a hacer frente por lo menos a la situación.

En el Israel democrático liberal sigue existiendo el *apartheid*, ya que se niegan a los palestinos derechos básicos como el derecho a trabajar, a viajar e incluso a vivir en determinadas zonas. La democracia liberal no parece excluir la tortura, el asesinato de estado de opositores, la completa destrucción de hogares y propiedades de la clase marginada de Israel. En el Norte de Irlanda sólo se ha empezado a desenmarañar una compleja red de discriminación contra los católicos. En gran parte del mundo, desde la opulenta Suiza hasta estados occidentalizados como Arabia Saudí, se niegan a las mujeres derechos básicos de voto y derechos económicos al trabajo, la asistencia sanitaria y la educación.

El espíritu humano

Esto nos retrotrae al debate sobre la sociedad con el que comenzábamos. Platón insiste en que una parte esencial del espíritu humano es el sentido de la justicia. Si pensamos que nosotros o nuestros amigos somos tratados injustamente, nos sentimos airados. Si pensamos que hemos cometido esta injusticia contra nosotros mismos, nos sentimos avergonzados. Y cuando pensamos que los demás estiman correctamente nuestro valor nos sentimos orgullosos.

Esto, el deseo de justicia, reconocimiento y trato justo, es quizá lo que en última instancia impulsa al individuo y a su vez al conjunto de individuos que es la sociedad, no el bienestar material. Es la razón por la que en la *República* de Platón se presta una pormenorizada atención al *thymos* o «animación», por considerar Platón probable que este espíritu se desborde sólo con percibir la injusticia. El espíritu está también en la pasión por la gloria de los príncipes de Maquiavelo, y su forma más grosera en la ideología fascista y en la imagen de la «bestia de mejillas rojas» que describe Nietzsche. El comunismo y el fascismo prometieron el mundo a sus ciudadanos si olvidaban su individualismo, pero no han producido más que una espiral de destrucción y despotismo. Entre ellos sólo está el capitalismo de libre mercado con su acompañamiento político, el liberalismo. Pero ¿puede la sociedad liberal, capitalista, satisfacer esta exigencia de reconocimiento y justicia individuales?

Francis Fukuyama, analista para el gobierno de Estados Unidos de profesión, pensaba que sí. Incluso contó las democracias para su libro finisecular *El fin de la historia* (1998) y pensó que había una pauta satisfactoria ya que —según dice— se han hundido unas dictaduras de derecha e izquierda aparentemente inexpugnables y han desaparecido casi sin dejar rastro. «En el transcurso de las dos última décadas —observa— desde la Unión Soviética hasta Oriente Próximo, los gobiernos fuertes han ido cayendo como fichas de dominó.» Aun cuando no todos han dado paso a democracias liberales estables —continúa— el número de estas ha ido en constante aumento hasta que el liberalismo se ha convertido indiscutiblemente en la forma dominante de gobierno en el mundo.

Fukuyama incluso presenta en forma de tabla el ascenso del liberalismo, mostrando cómo las tres democracias de 1790 (Francia, los recién creados Estados Unidos y los cantones de Suiza) eran 25 a fines de la se-

gunda década del siglo XX y 36 en 1960, en buena parte distribuidas por Europa y sus antiguas colonias. Aunque la cifra en realidad bajó en la década de 1970, con la moda de las dictaduras militares en el hemisferio sur, así como en Grecia y Portugal, Fukuyama repara en que en 1990 había en todo el mundo 61 «democracias liberales».

La cifra habría podido ser incluso mayor de no haber sido por la tendencia antiliberal del sistema norteamericano de socavar y derribar gobiernos democráticos en cuanto aparecen, sobre todo en la vecina Sudamérica. Allí, como dijo George Kennan, jefe de personal político del Departamento de Estado norteamericano en un documento de debate sobre política exterior (PPS 23, 1948).

> Tenemos el 50 por 100 de la riqueza del mundo, pero sólo el 6,3 por 100 de su población... En esta situación no podemos dejar de ser objeto de envidia y resentimiento. Nuestra verdadera tarea en la época venidera es idear un modelo de relaciones que nos permita mantener esta posición de disparidad sin detrimento de nuestra seguridad nacional. Para hacerlo habremos de prescindir de sentimentalismos y fantasías; habremos de centrar la atención en nuestros objetivos nacionales inmediatos. No debemos engañarnos diciendo que podemos permitirnos hoy el lujo del altruismo y la beneficencia mundial... Tenemos que dejar de hablar de objetivos vagos... e irreales como los derechos humanos, la mejora de los niveles de vida y la democratización. (Citado en David Edwards, *The Compassionate Revolution,* págs. 30-31.)

Esto, por supuesto, no era más que jerga de planificación, que necesariamente había de resultar incómoda, incluso polémica. Sin embargo la realidad que se perfiló en la época de postguerra no fue la «exportación» del liberalismo sino la del terrorismo estatal.

- 50.000 muertes de civiles en El Salvador en la década de 1980.
- 200.000 en Guatemala después de que el presidente demócrata, Jacobo Arbenz, disgustara imprudentemente a la United Fruit Co. (de propiedad estadounidense) y fuera derrocado por un grupo de la CIA.
- Las generaciones perdidas de Argentina, Nicaragua, Colombia, Chile, México, Haití y otros lugares.

(También podríamos hacer notar que en 1993, el 5 por 100 de la población mundial vivía bajo regímenes militares [autocracias], el 30 por 100 bajo regímenes de partido único [oligarquías] y el 65 por 100 en estados multipartidistas [democracias].)

Al mismo tiempo, el libre comercio y los mercados competitivos se extendieron por el planeta, produciendo lo que Fukuyama describe como «unos niveles sin precedentes de prosperidad material, tanto en los países industrialmente desarrollados como en países que al término de la Segunda Guerra Mundial formaban parte del empobrecido Tercer Mundo».

Sólo en una parte del mundo, Oriente Próximo, no logró echar raíces el liberalismo. Allí, según el análisis de Fukuyama, el petróleo proporcionó a los estados un sistema alternativo y muy simple para generar riqueza; las estructuras políticas van desde oligarquías anticuadas hasta la extraña variante del comunismo implantada en Libia.

Fukuyama no tiene duda en cuanto a la fuerza impulsora del proceso de «liberalización». Como muchos expertos en escatología —presuntos adivinadores de pautas históricas— distingue como causa primaria la «ciencia moderna», caracterizada por su «racionalidad» y adhesión a sólidos principios de prueba, así como a la multitud de avances tecnológicos, invenciones y bienes duraderos de consumo.

Otra razón para percibir una pauta en el desarrollo social y suponer el «fin de la Historia» (Fukuyama siempre escribe esta palabra con mayúscula) es la manera en que, gracias a esto, todo parece igual en estos tiempos. Las empresas transnacionales hacen posible, si no deseable, comprar los mismos productos en cualquier rincón del mundo, llevar la misma ropa, leer los mismos libros, ver los mismos programas de televisión. Lo más probable es que hasta se puedan ver en una lengua común, el inglés (no la «primera lengua» más hablada del mundo, sino la «segunda lengua» más importante del mundo). No es sorprendente que la homogeneización de todos los aspectos de la cultura produzca también una homogeneización política, y viceversa. Y se da la misma interacción entre lo político y lo económico.

Así pues, Fukuyama invierte lo dicho por Marx para indicar que la «lógica de la ciencia natural moderna» conduce en realidad al capitalismo y no al socialismo como estadio final. Pero Fukuyama también se aparta de Marx por conservar el elemento del «espíritu humano» que los comunistas querían excluir.

Los marxistas reconocían la dignidad y la importancia de los individuos sólo cuando son considerados en conjunto, como sociedad, condenando la explotación de los débiles los fuertes, incluso en el contexto de una mejora material real. Hegel pensaba que el animal humano se diferencia de los demás por tener no solamente deseos materiales sino también exigencias sociales —ser apreciado o «reconocido» como poseedor de un determinado valor o dignidad— pero que di-

chas exigencias deben ser subsumidas en el nuevo estado racional. Desde otro punto de vista, el liberalismo crea una sociedad débil de individuos codiciosos, interesados sólo en la satisfacción de sus deseos, en conseguir un modo de vida cómodo, burgués, sin sentimiento alguno de orgullo o dignidad, viviendo una vida de excesiva indulgencia, en última instancia carente de sentido, o contrariados por no tenerla. Si hay una contradicción fundamental en el liberalismo es que, por una parte, alaba el individualismo y, por otra, apela al espíritu público, al autosacrificio y a la consideración por los demás. Pero aunque no es cierto que en el capitalismo podamos confiar sólo en el interés personal del carnicero, el panadero y el fabricante de velas para disponer puntualmente de carne, pan y velas, no podemos, por ejemplo, confiar en que el interés personal les impida tirar la basura al arroyo o río local. Tampoco podemos confiar en que aquel evite que se quemen los bosques que quedan ni que se destruyan especies. (Lo cual es la razón de que el mayor reto a la legitimidad del capitalismo lo plantee ahora el movimiento ecologista.)

El experimento comunista

Desde fines de los años veinte hasta por lo menos mediados de los cincuenta, si no más, la economía soviética superó a la americana. Esto se debió en parte a que, durante la Gran Depresión, la economía de Estados Unidos se había hundido en un tercio del PNB, pero el comunismo, en fecha tan tardía como la década de 1960, seguía dando la impresión de haber logrado una transformación asombrosamente rápida: de un sistema feudal a una sociedad moderna capaz de «enviar a un hombre al espacio». Aun cuando las economías centralizadas de las repúblicas soviéticas, Corea del Norte y Cuba se quedaban cada vez más por detrás de sus vecinos capitalistas, hasta el momento en que cayó el Muro de Berlín el comunismo siguió siendo el sistema político que reivindicaba el futuro. Sin embargo fracasó al subestimar la importancia del individuo, como consumidor y como productor. Hubiera necesitado —y en absluto consiguió crear— al ciudadano «comunista» que trabajara para los demás sin esperar nada a cambio. Como dijo Hayek en *Camino de servidumbre*, perder el control económico es perder el poder político. El consumidor es en realidad muy poderoso económicamente incluso en el estado centralizado; la planificación central de la economía supone el control del estado: la libertad individual requiere una economía de mercado.

La meta de Stalin [illegible]ertir la Unión Soviética en una especie de inmensa fábrica, que produjera hierro y acero, carbón y productos químicos, resultó no ser suficiente, pues el capitalismo ya tenía todo eso, más la innovación tecnológica y la creciente complejidad de su trabajo de «cuello blanco» y de sus tecnologías «de información» y «postindustriales». Ya cuando Lenin redactó su folleto *El imperialismo, etapa superior del capitalismo* (el año en que estalló en Europa la Primera Guerra Mundial), estaba claro que el capitalismo funcionaba, al menos por lo que se refiere, como dijo Lenin, a «ganar tiempo para sí mismo».

El aspecto menos afortunado de la economía comunista fue el intento de regular racionalmente los precios. En la Unión Soviética, de esta tarea de Sísifo se encargó al *Goskonsten,* un comité responsable de fijar un cuarto de millón de precios «clave» cada año. Alemania Oriental, hasta su amargo final en 1989, produjo de manera constante versiones notablemente malas de los productos, como su propio automóvil, muy contaminante, que le habría resultado mucho más barato importar de sus vecinos capitalistas, sin la contaminación y los defectos de fabricación. Hayek sostenía que la complejidad de mercado moderno hace que la libre competencia sea la única manera de gestionar la economía, la única manera de que el consumo y la producción se puedan colocar en alguna clase de equilibrio. Y el otro aspecto del control estatal de los precios es que obliga al estado a intentar controlar los salarios de los trabajadores. De hecho, la Revolución Cultural china de los años sesenta y setenta se puede considerar como un ataque contra unos trabajadores superpoderosos, aquellos cuyas habilidades se demandaban. La organización jerárquica de las fábricas modernas, que crea grupos de élite de directores, trabajadores de cuello blanco y especialistas de todo tipo, debilita inevitablemente los intentos de crear una masa homogénea de trabajadores iguales e indiferenciados. El precio de invertir el proceso de la división del trabajo es una productividad menor y una economía que se queda cada vez más atrás.

La última esperanza de la doctrina leninista era que acaeciera la muerte del capitalismo, no a manos de los trabajadores sino como consecuencia de una «lucha de clases» mundial entre un Primer Mundo opulento y un Tercer Mundo hambriento y explotado. Como inmediatamente observaron los marxistas, los sedicentes liberales del «libre mercado» se inclinaban a proteger sus mercados de la entrada de productos manufacturados procedentes del mundo en vías de desarrollo, permitiendo sólo que estos los abasteciesen de materias primas baratas (incluyendo en ocasiones y a regañadientes el trabajo, como en los trabajadores caribeños del ferrocarril contratados por el Metro de Lon-

dres en los años cincuenta o las mujeres filipinas empleadas —con sueldos filipinos— por familias de clase media de Estados Unidos para cuidar a los niños).

Sin embargo, la capacidad de países igualmente pobres como Corea del Sur, Hong Kong, Singapur y Tailandia, las llamadas «economías del tigre asiático», para salir de la dependencia y tener éxito como naciones manufactureras de alta tecnología desmiente las simplificaciones de estas predicciones de inevitable empobrecimiento. Y aunque las condiciones de muchos de los trabajadores de las fábricas explotadoras de Asia siguen siendo tal vez un aspecto oculto de unas industrias aparentemente occidentalizadas, las estadísticas de distribución de ingresos en las economías emergentes muestran que en realidad están extendiendo la riqueza de una manera más igual que muchos de sus modelos occidentales.

Después de la Navidad y el Año Nuevo de 1989, el estado comunista germanooriental cedió por fin a la demanda popular del derecho a cruzar la frontera de Alemania Occidental y el Muro de Berlín empezó a resquebrajarse. Siguió el hundimiento de castillo de naipes de los estados del Pacto de Varsovia, no tanto por la fuerza cuanto por una especie de decisión social colectiva basada en la incapacidad del estado para mantener su legitimidad a los ojos de su propio aparato burocrático y de seguridad. Sin embargo, en el resto del mundo, el comunismo resistió un poco más. En África, unos estados marxistas supuestamente estrictos parecían determinados a que sólo el total colapso económico y el empobrecimiento convenciera a sus élites gobernantes de abandonar.

En *El fin de la historia* escribe Fukuyama:

> ... si estamos ahora en un momento en el que no podemos imaginar un mundo esencialmente diferente del nuestro, en el que no hay ninguna manera aparente ni visible en la que el futuro represente una mejora fundamental del actual orden de cosas, debemos tomar también en consideración la posibilidad de que la Historia misma tal vez haya llegado a su fin.

La postura de Fukuyama es que, de hecho, América ha encontrado ya el camino a la elusiva Utopía final de la humanidad. La historia sigue una clara pauta, como afirmaba Hegel. El filósofo alemán, como vimos antes, describió la marcha de la historia como un «proceso dialéctico» de diferentes formas de sociedad humana entrando en conflicto, destruyéndose mutuamente y produciendo en ese proceso una etapa superior. Según Hegel, la historia habría avanzado a

través de las etapas de la agricultura de subsistencia, monarquía y aristocracia y, finalmente, industrialización, para llegar al estado liberal, capitalista y de libre mercado que reconocemos en Occidente y denominamos «democracia». (Marx, por otra parte, consideraba las relaciones económicas como lo fundamental.) Fukuyama se atiene a la visión hegeliana del «orgullo» como fuerza impulsora. Pero, de uno u otro modo, Fukuyama, como Hegel y Marx antes que él, considera que *esta* es la etapa final, de aquí el «fin de la historia». Pero ¿hasta qué punto puede estar seguro? Al fin y al cabo, mientras que Fukuyama hace sus reflexiones desde el punto de vista de considerar que varias formas de sociedad que se pretenden finales dejan paso al liberalismo (el hundimiento del fascismo en los años cuarenta, el del comunismo en los ochenta), Hegel estaba igualmente seguro y sin embargo escribió antes de que estas dos doctrinas hubieran sido siquiera sistematizadas, mucho menos hubieran llegado a sus malos tiempos.

La miseria del historicismo

Y no todos se encuentran cómodos ni siquiera con esta especulación. Uno de ellos, Karl Popper, dedicó su influyente libro de 1957, *La miseria del historicismo,* a los «innumerables hombres y mujeres de todas las religiones, naciones y razas que fueron víctimas de la fe fascista y comunista en Leyes Inexorables de un Destino Histórico». Para Popper, estos intentos eran consecuencia de unos equivocados esfuerzos por aplicar a la sociedad las técnicas de la ciencia, en vez de limitarse a observar los efectos de determinados cambios históricos en la política social, a la manera de Maquiavelo, Rousseau y muchos otros. (Aunque un año antes —podemos criticar— el propio Popper no había desdeñado especular en sus conferencias con las repercusiones de «nuevos problemas provocados por el hecho de que el problema del desempleo masivo se haya resuelto en buena medida», junto con, según imaginaba, la discriminación religiosa y racial.)

Popper advierte contra una «profana» alianza entre los «ingenieros sociales» y los «historicistas». Unos y otros trabajan a partir de una especie de modelo utópico, un modelo que pretende abarcar todos los aspectos de la sociedad. Y el rey de los ingenieros sociales es sin duda Platón, con todos sus seguidores. Popper, que es austríaco y escribe después de la *Anschluss* [anexión] nazi de su país, es particulamente consciente de la tendencia de la democracia a deslizarse hacia el totali-

tarismo. Esto se puede explicar a su juicio por el idealismo de los platónicos, que al propugnar el gobierno de los sabios, los justos o sencillamente los mejores están invitando a la tiranía. En *La miseria del historicismo* sostiene que una «sociedad abierta» se centra por el contrario en la construcción de instituciones neutrales, permitiendo que se desplace sin violencia a cualquier grupo político que se torne demasiado vinculado al poder.

En cuanto a los historicistas, Popper no cree posible «observar ni describir un trozo entero del mundo ni un trozo entero de la naturaleza». De hecho, ni siquera el trozo entero más pequeño se puede describir, ya que toda descripción es necesariamente selectiva. Se puede incluso decir que «las totalidades... no pueden ser nunca objeto de ninguna actividad, ni científica ni de otro tipo». Como dice John Stuart Mill, un problema de deconstruir la historia utilizando reglas es que la tarea es tan compleja que no «puede ser calculada por las facultades humanas».

Hasta la idea de Comte de las leyes dinámicas de sucesión es descartada por Popper, que dice que aunque el viento sacuda un árbol y caiga al suelo una manzana no podemos postular una ley que explique lo que ha sucedido y ya está. Necesitamos mucho más: una explicación de la presión del viento, la tensión y la elasticidad de la rama, la propia gravedad y demás. Aunque puede que haya *tendencias*, como pueden mostrar las cifras de población, no se debe confundir una tendencia con una ley. «Las tendencias existen pero su persistencia depende de determinadas condiciones específicas iniciales (que a su vez pueden ser tendencias en ocasiones).» Los historicistas pasan por alto esto y actúan con las tendencias como si fueran leyes, creyendo por ejemplo en el carácter inexorable del *progreso*.

> Es posible interpretar la «historia» como la historia de la lucha de las clases o de las razas por la supremacía, o como la historia de las ideas religiosas, o como la historia de la lucha entre la sociedad «abierta» y la «cerrada», o como la historia del progreso industrial y científico. Todos estos son puntos de vista más o menos interesantes, y *como tales* son perfectamente aceptables. Pero los historicistas no los presentan como tales; no ven que hay necesariamente una pluralidad de interpretaciones que en lo fundamental están al mismo nivel para ambos... Por el contrario, los presentan como doctrinas o teorías... Y si hallan verdaderamente que su punto de vista es fértil y que a su luz es posible ordenar e interpretar numerosos hechos, lo confunden con una confirmación o aun con una prueba de su doctrina.

Objeta Popper que la idea de una ciencia de la sociedad pasa por alto completamente la subjetividad del conocimiento. Incluso en las ciencias naturales, el conocimiento es un constructo público y social que se ve afectado por la parcialidad y el interés personal de los individuos que componen la comunidad científica. Añádanse los prejuicios sociales y la parcialidad de clase de los científicos sociales y estará claro que los historicistas están dando a sus estudios más importancia de la que se puede pretender para cualquier clase de estudio. Su «adivinación de propósitos ocultos», en expresión de Popper, es el género peor de ciencia. En palabras, que parecen escritas para Fukuyama, posterior en 40 años, *La miseria del historicismo* concluye:

> Los historicistas modernos, sin embargo, parecen no ser conscientes de lo antigua que es su doctrina. Creen —¿y qué otra cosa podría permitir su deificación del modernismo?— que su propio estilo de historicismo es el logro más reciente y atrevido de la mente humana, un logro tan asombrosamente nuevo que sólo unas pocas personas están lo bastante avanzadas como para comprenderlo.

Los historicistas creen que han desentrañado uno de los problemas más antiguos de la metafísica especulativa, el problema con el que se iniciaba nuestro estudio, identificado por Heráclito y Parménides: el problema del cambio. Creen que su avance se debe a que viven en una época de importancia única en la historia, una época en la cual el cambio se ha acelerado, revelando por primera vez la verdad revolucionaria. Pero lo cierto es que cuanto más cambia todo, más permanece todo igual.

Bibliografía y fuentes

Dado que la filosofía política es una disciplina muy amplia, con relaciones con la psicología, los estudios sociales, los estudios sobre la comunidad, la historia de las ideas, la economía y demás, cualquier bibliografía que se ofrezca será extremadamente limitada. Sin embargo, la que ofrecemos a continuación puede ser útil como punto de partida.

General

Almond, Brenda, *Exploring Ethics,* Oxford, Blackwell, 1998.

Beiner, R., *What's the Matter with Liberalism?,* Berkeley, University of California Press, 1990.

Blackwell, Trevor y Seabrook, Jeremy, *The Revolt against Change: Towards a Conserving Radicalism,* Londres, Vintage, 1993.

Burden, Tom, *Social Policy and Welfare,* Londres, Pluto Press, 1998.

Edwards, David, *The Compassionate Revolution,* Totnes, Green Books, 1998.

Eccleshall, Robert *et al., Political Ideologies: An Introduction,* Londres, Routledge, 1994.

Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre,* Barcelona, Planeta-Agostini, 1995-6.

Gutmann, A., *Liberal Equality,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Hayek, F. A., *Los fundamentos de la libertad,* Barcelona, Folio, 1997.

Mannheim, Karl, *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento,* Madrid, FCE, 1987.

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia,* Oxford, Blackwell, 1990.

Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona, Orbis, 1985.

— *La miseria del historicismo,* Madrid, Alianza, 1981.

Rawls, John, *Teoría de la justicia,* México, FCE, 1979.

Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy,* Londres, Mercury Books, 1961.
Thompson, John, *Studies in the Theory of Ideology,* Cambridge, Polity Press, 1984.

Platón

La mayoría de las citas se encuentran fácilmente en cualquier versión de la *República.* Todas las ediciones adoptan el mismo sistema de número de libro y de párrafo para indicar el lugar exacto de lo que se trata, utilizando un sistema tradicional.

Para una descripción de Demócrito y la filosofía griega temprana ver, por ejemplo, Jonathan Barnes, *Los presocráticos,* Madrid, Cátedra, 2000.

El debate sobre la «justicia» se ilustra con citas directas de la *República* de Platón. Ver en especial Libro II, 373, donde se expone una teoría sobre los orígenes de la sociedad; Libro VIII, 543; Libro VII, 337; Libro II, 377, 378; Libro III, 417, donde se describe la «formación» de los Guardianes; Libro III, 410, donde se elogia la «templanza»; y Libro IV, 422.

Sobre los estados «desviados» y sus consecuencia ver, por ejemplo, Libro VIII, 546, 547 y 550.

Para la diferente descripción que hace Aristóteles de la naturaleza esencial del estado ver: *Política,* 9, 1280, Libro III, y *Ética a Nicómaco,* 1189, Libro IV. Por último, las reflexiones de Sócrates en la prisión se pueden seguir en el relato de *The Last Days of Socrates,* ed. por Hugh Tredennick en la serie Penguin Classics (1972).

Bibliografía complementaria sobre Platón y Aristóteles

Ackrill, J. L., *Aristotle the Philosopher,* Oxford University Press, 1981.
Barnes, J., *Aristóteles,* Madrid, Cátedra, 1999.
Grube, G., *El pensamiento de Platón,* Madrid, Gredos, 1973.
Platón (390-347 a.C.), *Obras Completas,* Madrid, Aguilar, 1979.
Ross, D., *Teoría de las ideas de Platón,* Madrid, Cátedra, 1997.

Maquiavelo

Las obras de Maquiavelo han sido siempre muy populares como literatura y como estudios sociológicos, filosóficos y políticos. Hay numerosas traducciones, inspiradas en buena medida en la versión de Leslie Walker de Guido Mazzoni y Mario Casella, *Tutte le opere storiche e letterarie di Niccolò Machiavelli,* Florencia, G. Barbera, 1929. [Ed. esp.: *El príncipe,* ed. de Helena Puigdoménech, Madrid, Cátedra, 2001.]

Los números de página que se dan a continuación se refieren a estas ediciones populares: *Discourses,* ed. por Bernard Crick, Pelican, 1970 [ed. esp.: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* Madrid, Alianza, 2000]; *The Prince,* texto y comentario de Jean-Pierre Barricelli, Nueva York, Barrons Educational Series, 1975 (ed. esp. cit.).

Para la nota sobre la razón de Maquiavelo para escribir, ver *The Prince,* pág. 29; sobre la naturaleza del poder, ver pág. 102 de *The Prince;* sobre el catolicismo y las relaciones del estado con la Iglesia, pág. 103. El mal afamado pasaje «el fin justifica los medios» está en pág. 107; sobre los orígenes de la sociedad, págs. 106-107; sobre la justicia, pág. 368; sobre la necesidad de elecciones, págs. 527, 388; sobre la necesidad de pragmatismo en la política, pág. 496 de *The Prince* y pág. 276 de *Discourses;* sobre la credulidad de las masas, pág. 239; sobre la necesidad de complacer al «populacho», págs. 112, 114, 268 y 477; y sobre el valor de la democracia, págs. 116, 132, 280 y 347.

Bibliografía complementaria sobre Maquiavelo

Grazia, S. de, *Machiavelli in Hell,* Princeton, Princeton University Press, 1989.
Skinner, Q., *Maquiavelo,* Madrid, Alianza, 1995.

Hobbes

El *Leviatán* de Hobbes (texto original, 1651) es poco leído pero frecuentemente citado. En consecuencia, como *El príncipe,* se cita mal muchas veces.

Las citas del texto se pueden ver en cualquier edición estándar, pero he utilizado: *Hobbes' Leviathan,* ed. por C. B. MacPherson, Londres, Pelican, 1968. [Ed. esp.: *Leviatán,* trad. pról. y notas, C. Moya y A. Escohotado, Madrid, Editora Nacional, 1980.]

Para la visión «mecanicista», ver pág. 81, pág. 119, págs. 29-30. Los «movimientos» que conducen a la «motivación» se examinan en pág. 150, incluyendo la conocida cita sobre la «general inclinación de la humanidad» en pág. 161 y la motivación del temor en pág. 163. (El «origen del lenguaje», fundamental para la vida social, se examina en págs. 101-102 y 105-106).

A la «guerra» de todos contra todos se alude en págs. 185-186; a la naturaleza de la justicia, en págs. 188, 199 y 223. La visión de Hobbes de que todas las personas son más o menos iguales está en pág. 184; la «falsa creencia» que deben implantar los fundadores de la mancomunidad se sugiere en pág. 177.

Las «leyes de la naturaleza» se presentan en pág. 188 y el «contrato» en pág. 192. El carácter antisocial del hombre se examina en págs. 227-228 y 234, donde se ofrece al «Leviatán» como solución.

Sobre problemas técnicos y prácticos del contrato social, en págs. 239-240, 269, 270, 328 y 348.

Bibliografía complementaria sobre Hobbes

Baumgold, D., *Hobbes' Political Theory,* Cambridge University Press, 1988.
Bobbio, N., *Thomas Hobbes,* Barcelona, Plaza y Jané, 1991.
Peters, R., *Hobbes,* Harmondsworth, Penguin, 1956.
Tönnies, F., *Thomas Hobbes: vida y doctrina,* Madrid, Alianza, 1988.

Locke

Las citas son de John Locke, *The True, Original Extent and End of Civil Government,* publicado originalmente en 1690. Las referencias de páginas son a la edición de Penguin Everyman, *Two Treatises of Government,* ed. por Mark Goldie, ed. rev., 1993. [Ed. esp.: *Ensayos sobre el gobierno civil,* trad. Ángela Morales; intr. María Condor, Madrid, Alba, 1987.]

El examen de Locke del «estado de naturaleza» es del Segundo Tratado y se encuentra especialmente en pág. 61, y la «ley de la autoconservación» en págs. 149 y 6; la importancia de la «razón» en la libertad se describe en pág. 63.

La visión del Locke del hombre sediento y el derecho a apagar su sed está en pág. 33, con la visión de la naturaleza para ser «desarrollada» desde págs. 39-40.

La visión de Locke de la seguridad en la sociedad aparece en el *Tratado sobre el gobierno civil,* Parte I, ver págs. 42 y 95-96 en especial.

El «bien común» se alaba en págs. 89, 92, 124 y 131; lo que hay que hacer si este no es la motivación se considera en págs. 233 y 241.

Las citas de Thomas Paine son como se indica en el texto. Puede interesar también a los lectores ver Mary Wollstonecraft, *Mary and the Wrongs of Women* (1789) para una crítica semiautobiográfica de la vida política a fines del siglo xviii, así como *Vindication of the Rights of Man* (1790) y *Vindication of the Rights of Women* (Londres, Dent, 1992; publicado originalmente en 1792), donde, tras haber sido testigo de los excesos de la Revolución Francesa, pretende poner de manifiesto las limitaciones de la filosofía de Rousseau.

Bibliografía complementaria sobre Locke y la libertad

Jefferson, T., *Selections from the Writings of Thomas Jefferson* (ed. por. M. Prescott), Cambridge University Press. 1984.
Magee, B., *Los grandes filósofos,* Diálogos con M. Ayers sobre «Locke y Berkeley», Madrid, Cátedra, 1990, págs. 127-154.
Paine, Thomas, *Common Sense,* Nueva York, Dover Publications, 1997.

Rousseau

Las citas del Capítulo 5 son de Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on Inequality,* ed. por Maurice Cranston (Penguin Classics, 1984). [Ed. esp.: *Discurso so-*

bre el origen de la desigualdad entre los hombres, trad. José López y López y Consuelo Bergés, Barcelona, Folio, 2000.]

Las opiniones de Rousseau sobre la «ley natural» se encuentran en págs. 60 y 69-70, donde se identifica la ignorancia del hombre como un problema para científicos sociales y filósofos.

Los fallos concretos de Hobbes se observan en pág. 98, los de Locke en págs. 109, 115, y el propio Locke «queda destruido» en pág. 166.

Los problemas de la «teoría del contrato social» se examinan en pág. 78, mientras que la *noblesse* del salvaje se recuerda afectuosamente en págs. 82 y 145. La vida buena, que para Rousseau es la solitaria, se alaba en pág. 113, y los peligros del sometimiento al materialismo se describen en págs. 119-120 y 150.

La pérdida de la libertad se condena en pág. 37 y se vuelve a denunciar en págs. 126 y 128.

El poco grato sino del «hombre civil» se describe ominosamente en pág. 136.

Bibliografía complementaria sobre Rousseau

GRIMSLEY, R., *The Philosophy of Rousseau*, Oxford University Press, 1973.

SHKLAR, J., *Men and Citizens*, Cambridge University Press, 1969.

STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983.

ADAM SMITH

Todas las citas del Capítulo 6 son de Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776. Una edición conveniente es la de Pelican Classics de 1970, ed. por Andrew Skinner. [Ed. esp.: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, trad. J. C. Collado Curiel y Antonio Mira Perceval, Vilassar de Mar, Barcelona, Oikos-Tau, 1988.]

Como el libro tiene un denso índice hecho por Smith, serían superfluas ulteriores referencias. Baste decir que la parte más interesante de la obra está en el Libro I, que se ocupa del origen del dinero, la división del trabajo y la naturaleza del beneficio. El Libro II trata de las «acumulaciones» y de la relación de capital e interés, mientras que el Libro III son una serie de observaciones sobre «diferentes naciones».

Bibliografía complementaria sobre Adam Smith

HAUSMAN, D. (ed.), *The Philosophy of Economics: An Anthology*, Cambridge University Press.

RAPHAEL, D. D., *Adam Smith*, Oxford University Press, 1985.

Marx

Las citas del capítulo 7 son del *Manifiesto Comunista* de 1848. He utilizado la edición Penguin de 1967, trad. por Samuel Moore con intr. de A. J. P. Taylor. [Ed. esp.: *Manifiesto comunista,* intr. María Condor, Madrid, Alba, 1987.]

La proposición fundamental del marxismo se halla en pág. 46. El «fantasma» se aparece en pág. 48, y en la 49 se describe un «estado de guerra» hobbesiano, del que se culpa en pág. 49 al «libre comercio».

Los problemas del capitalismo se esbozan en págs. 52-54 y la predicción del hundimiento progresivo del «trabajador moderno» en la pauperización en las págs. 60-61.

La advertencia de no reñir por detalles se incluye en pág. 65 y el «programa» de la revolución se expone en forma de bala en pág. 11.

Bibliografía complementaria sobre Marx

Del amplio catálogo de Marx, algunas de la obras más útiles son las *Tesis sobre Feuerbach*, sobre filosofía política en general; el Volumen I de *El Capital,* para ver algo de economía marxista; *La ideología alemana* y Engels, *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra.*

Un buen estudio general es Edward Reiss, *Una guía para entender a Marx,* Madrid, Siglo XXI de España. Sobre Engels, Terrell Carver, de la Past Master Series, Oxford University Press, 1981.

Ofrecen una perspectiva diferente Chuschichi Tsuzuki, *Life of Eleanor Marx, 1855-1898* (Oxford, Clarendon Press, 1967); Lydia Sargent (ed.), *The Unhappy Marriage of Marxism anf Feminism* (Londres, Pluto Press, 1981); y Hilary Rose, *Love, Power and Gender* (Cambridge, Polity Press, 1994).

Selected Writings in Sociology and Social Philosophy (Marx), ed. por Tom Bottomore y Maximilien Rubel (Harmondsworth, Penguin, 1963) ofrecen un punto de vista sociológico.

Para terminar, tiene interés e importancia histórica Lenin, *¿Qué hacer?,* Moscú, Editorial Progreso, 1981.

Mill

Los textos de Mill son fácilmente accesibles en numerosas ediciones. He utilizado la de Penguin de los Libros V y VI.

El examen de la disminución de los beneficios está en pág. 77 y de los precios en pág. 88; las «maravillosas» invenciones de la época se alaban en pág. 57. Los límites de la utilidad se observan en pág. 307 y los del propio gobierno des-

de págs. 308-311. El *laissez-faire* se examina en pág. 314 y la educación es elogiada en pág. 318. Los derechos de las mujeres aparecen en pág. 324; los límites de la caridad concluyen en Libro V en la pág. 335.

Bibliografía complementaria sobre Mill

BENTHAM, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* Londres, Athlone Press, 1970 (publicado en 1789).

GODWIN, William, *Investigación acerca de la justicia política,* Madrid, Júcar, 1986 (publicado en 1884).

WALDRON, J., *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man,* Londres, Methuen, 1987.

La ciencia de la sociedad

Las citas del Capítulo 9 proceden de diversas obras, según se indica en el texto.

Bibliografía complementaria sobre Durkheim y la ciencia social

Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico* (Barcelona, Folio, 1999) es el intento de justificar la ciencia social.

Donde mejor se pueden ver las opiniones de Durkheim sobre simbolismo y sociedad es en *Social Rituals and Sacred Objects* (1912); su explicación de la naturaleza social del individuo, en *Precontractual Solidarity* (1893), los dos reimpresos en *Four Sociological Traditions,* ed. por Randall Collins (Oxford University Press, 1985/94).

K. Thompson, *Émile Durkheim,* Nueva York, Tavistock, 1982: introducción y panorama general.

R. H. Tawney, *La religión en el auge del capitalismo,* Madrid, Galo Sánchez, 1936, sobre Max Weber: una descripción erudita aunque bastante aburrida de la teoría de Weber; recorre las teorías medievales de la ética social hasta llegar a los testimonios históricos de la relación de capitalismo y puritanismo.

La ambiciosa teorización de Weber se halla resumida en una única obra: la *Historia económica general* (Madrid, FCE, 1974), una serie de conferencias pronunciadas en época avanzada de su vida que, aunque menos célebre que *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* (trad. e intr., Joaquín Abellán, Madrid, Alianza 2001), es mucho más clara.

Una descripción muy legible del papel de la mercadotecnia de masas en la manipulación de las decisiones de compra de los individuos se puede encontrar en el clásico de J. K. Galbraith *La sociedad opulenta* (Barcelona, Altaya, 1999).

Las citas de Nietzsche son de *Ecce Homo,* trad. por R. J. Hollingdale (Londres, Penguin, 1979). [Ed. esp.: *Ecce Homo,* trad. Francisco Javier Carretero, Madrid, Yericó, 1989.]

Nietzsche sobre el «alma» y Dios, págs. 133-134; sobre las mujeres, en págs. 75-76; y sobre la alegría de la guerra, en págs. 81 y 111.

Nietzsche ataca a los alemanes por ser vulgares en las págs. 58 y 124. Se describe a sí mismo como dinamita en pág. 126; el «éxtasis de la inspiración», en pág. 103.

Hay un estudio claro y legible de Schopenhauer en Christopher Jannaway, *Schopenhauer,* Oxford University Press, Past Master Series, 1994.

Ver Benito Mussolini, *The Doctrine of Fascism* (en Michael Oakeshott, *Social and Economic Doctrines of Contemporary Europe,* 2.ª ed., Nueva York, 1943) para ver más de la visión fascista originaria.

Si se desea intentarlo con Hegel, una precaución razonable es NO leer ninguna de las obras originales y atenerse a un texto secundario como Peter Singer, *Hegel* (Oxford, 1983), o G. R. G. Mure, *La filosofíade Hegel,* Madrid, Cátedra, 1988. Al fin y al cabo nadie está de acuerdo en cuanto a lo que Hegel estaba diciendo en realidad, de modo que igual se puede leer una adaptación interesante, como lo es la de Fukuyama.

Bibliografía complementaria sobre Hegel, Nietzsche y Schopenhauer

Berkowitz, P., *Nietzsche. La ética de un inmoralista,* Madrid, Cátedra, 2001.
Fink, E., *La filosofía de Nietzsche,* Madrid, Alianza, 1994.
Hegel, G. W. F., *Filosofía del Derecho,* Méjico, Dirección General de Publicaciones, 1975.
Magee, B., *Schopenhauer,* Madrid, Cátedra, 1991.
Schact, R., *Nietzsche,* Londres, Routledge, 1985. Una panorámica general de la filosofía de Nietzsche.

El maoísmo

La citas son del Libro Rojo, cuyo texto es accesible en Internet, pero de otra forma sólo con dificultad en Occidente. [Ed. esp.: *Libro Rojo (Citas del presidente Mao),* trad. Ediciones de Lenguas Extranjeras de Pekín, Barcelona, Planeta-Agostini, 1972.]

El libro en sí es una recopilación de discursos y ensayos. En China hay tiendas que no venden otra cosa que los pensamientos del presidente Mao, pero aquí tenemos que conformarnos con unos pocos sitios en la *web* (ver más abajo). Una vez allí se puede probar con:

«Revolutionary Forces of the World Unite, Fight Against Imperialist Aggression!» (noviembre de 1948), de *Selected Works,* y «On Coalition Government» (24 de abril de 1945) de *Selected Works,* volumen II.

Los revolucionarios se pueden encontrar en el discurso «At the Conference of Cadres in the Shansi-Suiyan Liberated Area», 1 de abril de 1948.

La realidad de la lucha de clases se explica en «Cast Away Illusions, Prepare for Struggle» y en un discurso pronunciado en el «Meeting of the Supreme Soviet of the USSR in Celebration of the 40th Anniversary of the Great October Socialist Revolution» (6 de noviembre de 1957).

Las hierbas ponzoñosas de la libertad de expresión se arrancan en un discurso ante la «Communist Party's National Conference on Propaganda Work» (12 de marzo de 1957).

La democracia como manera de resolver disputas se expone en «On the Correct Handling of Contradictions among the People» (1957).

La «naturaleza dual» de todo y los «tigres de papel» de la América imperialista se describen en «Talk with the American Correspondent, Anna Louise Strong» (agosto de 1946); se insiste en la importancia de ganar la batalla por las mentes en «On Portracted War» (mayo de 1938).

La historia (marxista) de la humanidad se describe en «Premier Chou Enlai's Report on the Work of the Government to the First Session of the Third People's Congress of The People's Republic of China» y «On practice» (julio de 1937) expone la doctrina marxista en general.

La «rana en el pozo» aparece en «On Contradiction» (agosto de 1937) y el «ciego atrapando gorriones» en «Rural Surveys» (marzo y abril de 1941).

Por último, la cita sobre ir a una cena procede de un temprano «Analysis of The Classes in the Society» (1926).

En castellano, bajo el título *Cuatro tesis filosóficas* (Barcelona, Anagrama, 1974), se han reunido cuatro conferencias que Mao pronunció en un intervalo de veintiséis años: «De la práctica» (1937), «De la contradicción» (1937), «De la justa solución de las contradicciones en el seno del pueblo» (1957) y «¿De dónde vienen las ideas justas?» (1963).

Bibliografía complementaria sobre el marxismo chino

Dirlik, A., *The Origins of Chinese Marxism,* Nueva York, Oxford University Press, 1989.

Schram, S., *The Political Thought of Mao Tse Tung,* Nueva York, Praeger, 1963.

Algunas fuentes de Internet

Platón

«Exploring Plato's Dialogues — A Virtual Learning Environment on the World-Wide Web», incluyendo el texto de la *República*, en:
http://plato.evansville.edu/texts/jowett/republic.htm

Thomas Hobbes

El texto completo del *Leviatán*, algunos otros enlaces, un estudio sobre el contenido y también un breve resumen (todo cortesía de Steven Kreis, de Virginia Tech) en: http://www.pagesz.net/~stevek/intellect/hobbes.html; texto en: http://www.vt.edu/vt98/academics/books/hobbes/leviathan

John Locke

Hay una versión básica del texto de Locke en:
http://sunsite.berkeley.edu/~emorgan/texts/philosophy/1600-1699/locke-second-117.txt

Jean-Jacques Rousseau

A algunos lectores les gustará encontrar a Rousseau en francés *Du Contrat social, Ou Principes du Droit Politique*, en:
http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_cont.html

Marx y Engels

El *Manifiesto comunista* se peuede encontrar en:
http://www.hartford-hwp.com/cp-usa/manifesto.html, por cortesía del Partido Comunista de Estados Unidos.

Adam Smith

Princeton tiene ahora *La riqueza de las naciones* en:
http://www.pei-asia.com/THEORY/SMITH.HTM

La ciencia de la sociedad

Algunas ideas y otros enlaces de interés sociológico son:
http://www.ac.wwu.edu/~stephan/Sociology/302/comte/comte.html
y: http://www.abacon.com/sociology/soclinks/sclass.html

J. S. Mill

Los escritos de Mill y Bentham sobre el utilitarismo están en:
http://www.utm.edu/research/iep/text/bentham/benthpri.htm
y: http://www.utm.edu/research/iep/text/mill/liberty/liberty.htm

El absolutismo

Se pueden leer fragmentos de Nietzsche en:
http://www.pagesz.net/~stevek/intellect/niet-res.html

Mao Tse Tung

El Libro Rojo está en:
http://art-bin.com/art/omaotoc.html/intellect/niet-res.html, junto con el amistoso consejo de «estudiar los escritos del presidente Mao, seguir sus enseñanzas y actuar de acuerdo con sus intrucciones».

LE

ESTA asequible introducción a la filosofía política explora la historia de las ideas y de las maneras de pensar sobre la sociedad a lo largo de los siglos, como parte de una narrativa histórica más amplia. El autor proporciona una visión panorámica de la obra de los principales filósofos del pensamiento político, desde la Antigua Grecia a los pensadores del Renacimiento, los liberales ingleses y los europeos radicales. Cohen sitúa cada teoría en su contexto social y a través de una gran cantidad de textos clave, a la vez que valora sus posteriores influencias. Concluye con un análisis del marxismo chino y del legado maoísta, y ofrece una puesta al día del debate del capitalismo occidental y la Tercera Vía. Organizado de forma cronológica, el libro incluye breves sumarios sobre ideas y lecturas clave, y cada capítulo está precedido por una tabla cronológica con los hechos más significativos de cada periodo.

011206

P9-AYW-032

ISBN 84-376-1976-

9 788437 619767

Colección TEOREMA

serie mayor